

ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وكل طائفة
من كلمات القرآن المتيزة عن جسيه بفضل المردوبها منها ما هو اشتقاق من اتي الذا
تبيين ايا من ايشي اومن اوي اليه اي حج اليه لانها ترجع اليها معرفة ذي العلامة و
اصلا عند الفرار اوي ككثرة فادلت واوه الفاعل على خلاف القياس عند تحليل
ايشي وعن سيبويه اوي ككثرة فاعلت قال ابن هشام في تذكيره اذا اجتمع حرفان
مستحقان للاعلال فالقياس ان نعل الثا في دون الاول نحو موسى وسوحي و
شحن في كلامهم ان نعل الاول دون الثا في كناية وطاية وثاية وايشي وعن
الكسائي ايشي ككناية فخذت الهزة تخفيفا وارسل البيئات جمع مينة من البيان
وهو الظهور المردوبها اما الايات الحكمات الواضحات التي لا تقبل التأويل والاشارة
كذلك والمعجزات الظاهرات الشاهدات على الحق بلارب اوتيا فطبع الله
اما بالتشديد يعني كما يعني اكل ويشهد الدين بعد التشويل والارسال والتخفيف
بمعنى ظهر فالدين يكون على الاول منصوبا وعلى الثا في مرفوعا وطبع اليقين
طبع اما بالتشديد والتخفيف معروفا بمعنى ملائقين في قلوب المؤمنين واما بالتخفيف
بمعنى لا يعني الحكم احيى بل اليقين في قلوبهم حكما ربنا لك الحقيقة حقا احيى في
الواقع ليس الحقيقة الا لك لانك الكائن بشك ليس تحضك عن الغير وكل
من سواك حجاز ثبوت في الواقع اذ لا وجود له الوجودك ولا حقيقة لا اتيك
فهو غير ثابت وابل في نفسه ولك الامر تحقيقا فانت الامر وكل من
غيرك حجاز باجازتك وامور بامرک فالحجاز هنا بضم الميم مفعول من الاجازة
لما كان اول ما فتح الميم اعطة المبادئ الا عند جمع عنان بالفتح

دو ال كحام والمبادئ جمع مبداء بمعنى ابتداء الشيء وما يتوقف عليه فيديات كل ال سور بها
 يسيل بك اي بقدرتك اختيارك وفواصي المقاصد النواحي جميع انمسيبي
 سوي يثاني في مقوضة اي مردودة اليك لانك انت تقضي المقاصد لا غيرك
 فانت المستعان وعليك التكلان والصلوة والسلام على سيدنا محمد
 المتصم للحكم جميع حكمه بالكسروي العدل والحكم والنفوة والقرآن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم جامع كلها وتسم لها بالظريق الاسم بفتحين بمعنى الوسيط بين
 الطريق الذي لا افراط فيه ولا تفريط والبعوث لجوامع الكلم اي الكلمات
 الجامعة لافراح الاحكام الى اقهار الامم لافهام الامم بالفتح وهو حسن او
 بالكسرة والام بفتح النعمة وفتح الميم جميع امته بمعنى القوم فالعنى على الاول
 ان الرسول ارسل الله تعالى بالكلمات الجامعة الى عقول القوم ليفهموا بهذه
 العقول معاني هذه الكلمات فتشقق تلك العقول من المعاني الى الاحكام و
 المعنى على الثاني انه بعث بجوامع الكلم لافهام الامم ليعلموا بها فعلى هذا الى معنى
 الامم قيل يحتمل ان يكون الامم جميع امته بمعنى الدين واشرية ويكون مجموع
 باعتبار الانواع والاحكام فالعنى انه بعث بجوامع الكلم لافهام شرايع اعي الاحكام
 الشرعية وعلى الله واصحابه الذين هم اداة العقول اي عقول المؤمنين
 والدليل هو الموصول الى المطلوب عقول المؤمنين وصلت الى المطلوب الذي هو
 الايمان والتسديد بسبب الال والاصحاب سيما الاربعة الاصل في الال
 الى المطلوب وهم الخلفاء الراشدون من اصحابه وعلى رضی الله عنه وابناء الحسن
 والحسين واصحابه النصارى فاطمة الزهراء من الاله واهل بيته اما بعد فيقول الشكوك

سلمه الله
 السور والوصف بالاول
 بانه بالارث وذلك لان
 كل عبد لم يكن له خلق
 ذلك الاسم والوصف
 وان في كماله ففهم لان
 الله في كماله ففهم لان
 الله في كماله ففهم لان
 الله في كماله ففهم لان

اى الشاكر الصبور اى الصابر بحسب الله بن عبد الشكور ولقد تأسست
 الف مائة وتسع عشر من الهجرة بلغه الله من التبليغ الى ذروة المكان الذروة
 بنهم الذال المعجزة او كسر بالعالي من كل شى او عالي الجبل اى بالاي حرسية وبالاي
 كوه ورقاه اى رفعه عن حضيض القال الى قلة الحال الخفيض السافل من
 الارض اى حتى ترين مردا من كره والقال اسم مصدر بمعنى اقول قيل سئل القول
 فى الخبر والقال فى الشرذمة بنهم القاف وتشديد اللام راس الجبل واسال من كل شى
 اى سر كوه وبالاي حرسية والحال كيفية الانسان ما هو عليه ان السعادة باستكمال
 النفس اى الروح والمادة اى ما تعلق به نفس وهو البدن وذلك اى الاستكمال
 بالتحقق اى السيرة على اليقين والتخلق اى التدين بالاعمال الصالحة والاداء
 استكمال النفس بالثبات فى استكمال المادة وهما اى التحقن وتخلق بالتحقق فى
 الدين والتبحر اى التعمق بمواقف الحق واليقين والناسب فى صلاحه
 فى والسلوك فى هذا الوادى الذى هو نفسه انما يتأتى بتحصيل المبادئ
 التى يتوقف عليها التفقه ومنها اى من المبادئ علم اصول الاحكام الشرعية
 لانها لم تعلم لا تحصل الفقه فهى اى علم الاصول من اجل علوم الاسلام
 فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه وساباها والاصول بعض منها البتة الفقه
 صلحه اى مع الاصول وبيان علوم شرعية بخطيب جميع خطبة وسى الكلام المنثور
 السج وفى قواعد هذه اى قواعد الاصول كتب وكنت صرفت بعضه
 عمري فى تحصيل مطالبه ووكلت نظري الى تحقيق ما ربه المأرب جميع
 المأرب بفتح الراء السهلة من المأرب بفتح الراء بمعنى الاحتياج والمراد من المأرب هنا المطالب

لأنها مما يحلج إليها فكانها مراضع الاحتياج فلم ينجب على حقيقة من يحتاجه
ولم يخف على دققة من دققة بشر بعد تعميل الطالب وحقيقة ما أسرها
أي لا يفرغ من أدب أن أحرقه أي في علم الأصول يسطروا بالكثير من
والكتاب الكبير وأخيراً مسائل الفن وثلاثة كتبها بألفاظها كتاب هذا الفن
وذلك الكتاب إلى الفروع أي المسائل الفقهية وإلى هنا معنى مع أو من الجمع على ضم
أصولاً أي دلائل تلك الفروع وإلى المشرع أي الأمور الشرعية الفقهية مع
أي الأمور العقلية ويحتوي على طريق الحنعية والشافعية ولا يميل إلى
أي لا يعدل عدلاً قليلاً فافهم بالكثير من الوافعية أي كما كان حقه في
الواقع سواء كان موافقاً لحنفية أو لشافعية فجاء ذلك الكتاب بفضل الله
وقوفه كما ترى في الحسن والجمع والاحتراف وتفصيل هذا الجال به معدن
المسائل والميدان كبير الدال مثبت الجواهر مجرد مسائل بل مجرد
لا يدري بحقيقة حاله لانه لم يثله ونظيره والأشياء تعرف بأشائها وسميتها
بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطرح أي البعد والافتقار في الخلف عدم الاعتدال
والجرح أي الغش والتشيع وجعله موجباً للسرود والمضج ثم بعد الفرية
الهمني مما لا يملكوت كرهت بمنزلة الفريسة سلطان مع الملكة مرة
بعض الشرح بواسطته يرب إلى إيصال النعم أن تارة تارة أي تارة تارة
وبيان وقته مسلمة الثبوت أي سنة الف واة وشع الألف تنبيه
الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه
وغاية ومقالات تفت في المسادى الكلاسية والاحكامية والفقهية واهل

اربعة في المقاصد الاربعة من الكتاب وسنة والابعاد والقياس وحكمة في
 الاجتهاد ونحوه من التقليد وتبين به اما المقدمة ففي حد اصول
 الفقه وموضوعه فائدة فائدة وله حدان حد لقباً وحد إضافة اما حدة اى
 اصول الفقه مضاعفاً اى من حيث المعنى الاضافى فاكصل الذى جمعه مضاف الى
 الفقه في لفظ اصول الفقه يختلف في تفسيره لفظة ببيان شتى احدها ما يقتضى عليه
 غيره قال ابو الحسين البصرى في شرح العبد وثانيها المحتج اليه قال الامر في الحصول
 والمنتهى وتبعه صاحب التفسير في ثلث اشياء اهل الشئ كما في القاموس وغيره وعلى هذا
 يضاف الى الكل كاصل الشجر وحاصل الجذر ورابعها ما يستند تحقق الشئ اليه قال الامر
 في الاحكام والبنارسمى في محكم الاصول وقال الاسنوى في شرح المنهاج واقرب
 هذه الحدود وهو الاول والاخر والخيار في شرح المختصر للقاضى عضد وشرح جمع الجوامع
 للمجلد والتمسح وخبرها هو الاول وهو المشهور فلذا اخضع المصنف رحمه الله تعالى الى ذكر
 وقالوا في تفسيره اصطلاحاً الرابع كقولهم الاصل في الكلام بحقيقة اى الراجح
 والمستحب ففتح الحاء المعلقة وتكتب الشئ حال الذى كان عليه قبل حاد الطارى لان
 الشئ يدوره الى الصحبة لو لم يكن هذا الطارى كما يقال طمارة الماء اصل وتفاضل الاصل
 والظاهر والقاعدة كقولهم باءه ليستة المضطر خلاف الاصل اى القاعدة المستمرة
 والفصل مرفوع اصل من اصول النحوى قاعدة منها والدليل كما يقال الاصل في
 هذه المسئلة الكتاب وسنة اعيد في شرح المختصر للقاضى عضد انه اى لفظ الاصل
 اذا اضيف الى العلم كالفقه حيث يقال اصول الفقه فالمراد منه دليله اى
 دليل العلم فمن حمل وهو الحافظ امان الله البنارسى معاصر لمصنف لفظ الاصل في

المقدمة في اصول الفقه وموضوعه فائدة

الميزان أي المنطق إلى الفلسفة كما وهم والواهم سائر المصنف صاحب حكم الأصول
فإن الدلائل التفصيلية الفقهية المخصوصة بمسئلة مسئلة التي تؤخذ منها
صغريات القياسات كأقوال الزكوة بمبادئها وصورها من أفراد موضوع
مسائل الأصول كالامر للوجوب فإن أقوال الزكوة فرد من أفراد الامر مجزأ والمنطق
الباحث عن العقولات الثانية فإن تؤخذ عنه صغريات القياسات التي تؤلف
لأشياء المسائل الفلسفية ليس من أفراد موضوع مسائل المنطق مثلاً فلما إن الفلك ذو
طبيعة وحسدة وكلما كان كذلك شكله الطبيعي كرة فما أخذ منه الصغرى أي كون الفلك
ذو طبيعة واحدة في نفس الامر ليس من العقولات الثانية فكيف يكون من أفراد موضوع
مسائل المنطق الباحث عن العقولات الثانية قال بركت الاداب آدمي في حاشية على
هذا الكتاب فيه نظر لأن غرض الفاضل المذكور يعني البناي أن الأصول واجب
في الفقه كما أن المنطق واجب لرعاية في الحكمة فمن هذا الوجه المناسبة بين الفقهين
وإن تفاوتهما من وجه آخر فلا يرد عليه ما ذكره المصنف انتهى وأما دمج العلوم في بعضها
لأن مسئلتنا القائمة أن الامر للوجوب يراوياً أن معنى الامر للوجوب فليس أقوال الزكوة
فرد لموضوع هذه المسئلة إلا باعتبار صورتها انتهى وأفاض صاحب تبتم الحصول كما إذا
برأه الأولاد الفقهية الكتاب وليس مثلاً وبصورة كونها أمراً وشيئاً عاماً وخاصاً وغيره
وأنت تعلم أن الأدلة الفلسفية بالنسبة إلى المنطق كذلك كما في المواد اليقينية من الأفراد
والنظريات والظنيات والمسلمات والشهورات وغيرها وصورها لا قيمة وشك لها
فرد بها وكل ذلك من موضوعات المنطق انتهى فاجتنب والصواب في الفرق بين النسبتين
أن يقال إن سبب الأصول إلى الفقه نسبة المبرئة فإن مسائل الأصول من مبادئ الفقه

لان كبريات الادلة العقلية المتقدمة مأخوذة منها ونسبة المنظر الى اللغة نسبة
الالية كسبته الى سائر العلوم ودون السبئية فان النطق لا يحتاج اليه في شيء من العلوم
والا في معرفة كيفية الانتاج ولا تؤخذ مقدمات دلائل مسائل علم من المسائل العقلية
بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه في اخذ مقدمات دلائل مسائل الفقه من مبادئه
وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو خطأ والاروى في المجالس
والبيضاوي في المنهاج وشارح السبكي في معجم الجوامع الى منصفه واخره المحلى في شرحه
وقال الامام في الحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية
الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها ولم يقل معرفة بمجموع طرق الفقه وذكر
نحوه في المنتخب وكذلك قال صاحب التحصيل وقال الامام في الاحكام في
ادلة الفقه وجهات دلائلها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من
جهة الجملة والفقه الذي هو منصف اليه للاصول في لفظ اصول الفقه يختلفوا
في تفسيره بعبارات فقال الامام في الحصول والمنتخب هو فهم غرض الحكم من كلامه
وقال الشيخ ابو الحسن في شرح الملح هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقهت ان هذا هو
وقال المحلى في شرح معجم الجوامع الفقه لغة الفهم وقال الاسنوي في شرح المنهاج هذا
هو الصواب فقد قال ابو جبري الفقه الفهم وقال الامام في الاحكام ما حاصله ان
الفقه في اللغة عبارة عن الفهم وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم مغاير للعلم فالفهم
عبارة عن جهة الذهن من جهة تبيين ما يقتضيه ما يريد عليه من المطالب وان لم يكن
المتعصب به عالما كالعالم بالظن فكل عالم فيهم وليس كل فيهم عالم والمختار في
تفسيره شرعا انه حكمة اى علم باحوال الموجودات في الجملة وبما الافعال

ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فشرعية اى مقبرة على ما
 الكلام كقولنا المستموجود والسنن من شرعية اى استفادة من الشريعة ثبتت
 بآدلة فلا يقال اى لا يحل على المقلد خلا اشتقاقيا بان يقال المقلد فقيه
 لتقصير عن الطاقة اى القوة المستنبطة بها الاحكام الفقهية من الدلائل
 التفصيلية فلا يقال بعدة حكمة او المراد بالحكمة العلم القوي الحاصل عن بذل الطاقة والمراد
 بالطاقة طاقة الاوساط من الناس وهى المستبرة في مفهوم الحكمة والتخصيص اى
 تخصيص الفقه بالحسيات التى هى العمليات المتعلقة بكيفية اعمال الجوارح كما
 خصه قوم وقالوا ان الفقه علم بالعمليات المتعلقة بالجوارح احترازا عن التصوف
 الباحث عن احوال الافعال القلبية التى هى الوجدانيات كقولنا الرضا بالقضاء واجب
 والكبر حرام حديث محمد اى هذا التخصيص جديد احدثه بعض المتأخرين لم يسمعه
 عن المتقدمين نعم الاحتراز عن الكلام وان لم يشع في المتقدمين لكنه ليس
 بمحدث محض بل عرف اى اصطلاح معروف عن بعض المتقدمين وقيل المعنى
 ان هذا التخصيص حديث محمد غيبه معروف في التأخرين وانا احدثه بعضهم نعم
 الاحتراز عن الكلام وان كان ايضا حديثا محمد ثالم كين في السلف ولهذا اسماه الامام لا
 فقها كبيرا وعرف الفقه بابعد ايضا هو معرفته بنفسه بالاداء علينا لكنه معروف
 في التأخرين وعرفوه اى كما عرفت الفقه بما عرفت القوم كالامام في الحصول
 الامر في الحاصل وصاحب التحصيل والسبك في جميع الجوامع والبيضاوى في
 المنسج وابن الحاحب في المختصر وغيرهم في اسرارهم بانه اى الفقه العلم
 بالاحكام الشرعية كالجواب والحكمة والاباحة ترجيح العلم بالاحكام العقلية

قال ابن تيمية
 في الدين علم
 بالبحث عن
 قوام الحكم
 وهو العلم
 بالعلم
 والحق بالباطل
 الفقه بالباطل
 العلم بالحق
 لا تصوف الفقه
 عالم الاخلاق
 فيقول بعض
 المشركين
 ان الفقه
 من الفقه
 عفا واسماء
 ويذكر اسم
 زمان لا حق
 الفقه بالاحكام
 ومن ثم روي
 المشركين

قال ابن تيمية
 علم الطريقة
 علم الحكم

والحكمة كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اى ادلة الاحكام
خرج بعلم المقلد التفصيلية التى فيها تفصيل مسئلة خرج به العلم بموجب الشك
موجود مقتضى ما بعدهم وجوب لوجود الثاني لانه ليس من الفقه كمن زاد ابن الحاجب
في المحترقة الشرعية بعد الشرعية وبلا استدلال بعد التفصيلية وتغيرت العلية بعد الشرعية وبلا
البيضاوى انما كتب بعد العلية والامام والارامى وما حسب تفصيل قيد الاحكام
الشرعية اعمية بان لا يكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات ودرصد الشريعة
في الترتيب على ترتيب زيادة ابن الحاجب قوله بالاستدلال فقتلته التفتازانى في الترتيب
واورد على تعريف القوم الفقه امكن المسرد بالاحكام الجميع اى جميع الاحكام
بمعنى جميع المحل باللام على الاستغراق فلا ينعكس التعريف اى لا يكون باسم يخرج
بعض افراد المعرف ومعرفة بعض الفقهاء الذين اجمعوا على فقاهتهم كابي حنيفة واكمه
رحمهما الله تعالى لثبوت كلا احدى عن ذلك البعض في بعض الاحكام فمثل بان ابا حنيفة
مثل عن الدهر فقال لا ادرى ولا اعلم ما هو والكاشل عن اربعين مثل فاجاب بانه
وقال في ستة وثلاثين لا ادرى ولا اعلم او المطلق اى مطلق الاحكام سواء
كان بعضا او كلاً بمحل الجمع لمحل باللام على محس فلا بطرح اى لا يكون التعريف
مانعا عن دخول غير المعرف لدخول علم المقلد العالم ببعض الاحكام عن
الادلة التفصيلية لان المقلد الذى ترقى عن مرتبة العامة وانما يطلع على الاجتهاد ويعلم بعض
المسائل بالدليل واجيب عن الايراد باختصار الشق الاول بان لا يضر
ثبوت كلا احدى اذ ليس المراد بالعلم هو المحصل بالفعل بل التمييز لانه
المسرد بالعلم في قولهم العلم بالاحكام الملكية اى كيفية الراسخة لا تتغير

لقد قد من
استدلاله على ما علمت من
استدلاله على ما علمت من

جميع المسائل الشرعية فيجب في هذا الخلاف عن فليت العلم لا لتغال الطبيعة
بشيء في وقت مع وجود الحوادث التي بهياتكن الانسان من استنباط كل سلك اذا
التفت وجميع الخاطر وانفتحت الموانع فلا يضر لادري عند عدم الاتفاقات جميع
الخاطر ووجود الموانع مع حصول تلك الملكة فلا يجواب ذكره ان الحاجب في التفت
والانحصار وانضواء المحل في شرح جميع الجوانح فورد مصدر الشريعة في التوضيح وتغيبه
الاستدلال في التوضيح و اجيب عنه باختيار الشق الثاني بان المراد بالادلة
في تعريف القوم للفقه الامارات المفيدة للظن انفضى الى العلم بوجوب العمل
بالاحكام المجتهدة لا القطعية او الامم منها وان كانوا لا يطلقون الدليل غالباً على
المنقطع ومن ثم قيل ان السموات واخبار الارواح والقياس والاستصحاب
وغيرها ليست عند سدادلة الفقه بل امارات له وتحصيل العلم بوجوب
العمل بالاحكام الشرعية بتوسط الظن اى بواسطة من خواص المجتهدة
اجماعاً لا نقاداً والاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بتقضى عنه واما المقلد
فمستندة في تحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية قوله مجتهد لا ظن
اى ظن المقلد ولا ظنه اى ظن المجتهد لعدم انعقاد الاجماع على ان المقلد
يجب عليه العمل بتقضى عنه و ظن مجتده بل الاجماع انعقد على خلافه وعلى انه
يجب عليه العمل بتقضى قول مجتده لهذا لو ظن المجتهد شيئاً ولم يقل ولم يفت به لم يجب
الاتباع فيه على مقلده فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجب له
بوجوب العمل بموجب عنه اجماعاً والمقلد لا يجزم بوجوب العمل بموجب ظن نفسه
ولا ظن مجتده بل يفتنه غنا لا يفتنى الى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعاً

الوجه الثاني في ان العلم لا يتغال الطبيعة
بشيء في وقت مع وجود الحوادث التي بهياتكن الانسان من استنباط كل سلك اذا
التفت وجميع الخاطر وانفتحت الموانع فلا يضر لادري عند عدم الاتفاقات جميع
الخاطر ووجود الموانع مع حصول تلك الملكة فلا يجواب ذكره ان الحاجب في التفت
والانحصار وانضواء المحل في شرح جميع الجوانح فورد مصدر الشريعة في التوضيح وتغيبه
الاستدلال في التوضيح و اجيب عنه باختيار الشق الثاني بان المراد بالادلة
في تعريف القوم للفقه الامارات المفيدة للظن انفضى الى العلم بوجوب العمل
بالاحكام المجتهدة لا القطعية او الامم منها وان كانوا لا يطلقون الدليل غالباً على
المنقطع ومن ثم قيل ان السموات واخبار الارواح والقياس والاستصحاب
وغيرها ليست عند سدادلة الفقه بل امارات له وتحصيل العلم بوجوب
العمل بالاحكام الشرعية بتوسط الظن اى بواسطة من خواص المجتهدة
اجماعاً لا نقاداً والاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بتقضى عنه واما المقلد
فمستندة في تحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية قوله مجتهد لا ظن
اى ظن المقلد ولا ظنه اى ظن المجتهد لعدم انعقاد الاجماع على ان المقلد
يجب عليه العمل بتقضى عنه و ظن مجتده بل الاجماع انعقد على خلافه وعلى انه
يجب عليه العمل بتقضى قول مجتده لهذا لو ظن المجتهد شيئاً ولم يقل ولم يفت به لم يجب
الاتباع فيه على مقلده فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجب له
بوجوب العمل بموجب عنه اجماعاً والمقلد لا يجزم بوجوب العمل بموجب ظن نفسه
ولا ظن مجتده بل يفتنه غنا لا يفتنى الى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعاً

١٣

سلك قوله
وغيره باقية شهادة
الى انه لازم من كبرية
الوجود فليس محال
فلا يكون معناه
مستبعدا

١٢٠

بل يجب عليه العمل بموجب قول مجتهد فيجزم بوجود العمل بموجب قول مجتهد
لاقتل مثل من قال وبموجب حكم الاصول بعدم الفرق بانه كان مظلوما
المجتهد ولجب العمل عليه اى على المجتهد كذا لاك اى مثل المجتهد مظلونه وجب
العمل على مقلده اى مقلد المجتهد ففهما اى المجتهد المقلد سميان اى كان
فى وجوب العمل بالظنون لا فرق بينهما قال بركنا لاله ابا دى اقول جعل قوله محال
البنار اى ان سنده المقلد بالاشرونى تخفيفه بوزن المجتهد والقول ناكىكون سنده لا كثر
منظر العين فلهذا انكشف على ولى ظن المجتهد ولم يقبل بموجب عليه الاتباع لعدم
يلزم على ارادة العلم بموجب العمل بالاحكام الشرعية بقوله العلم بالاحكام الشرعية فى
تعريف الفقه ان يكون الفقه عبادة عن العلم بوجود العمل بالاحكام لا العلم
به اى بالاحكام فقط فلا يكون العلم بموجب الصلوة والصوم وحرمته شرب الخمر
والزنا مثلا من الفقه وانه من الفقه بالارباب الا ان يقال فى دفعه انه اى
هذا التعريف وسم اى تعريف ما عرضيات لاحد بالذاتيات فيجب باللائم
فلا يلزم ان يكون الفقه عبادة عن العلم بموجب العمل بالاحكام بل لا بد من لزومه
للفقه ولا شك ان العلم بالاحكام الذى هو الفقه حقيقة يلزمه العلم بموجب العمل
فلم يلزم ان لا يكون العلم بموجب الصلوة والصوم وحرمته شرب الخمر والزنا
مثلا من الفقه وفيه اى فيما قيل لدفع هذا اللزوم ما فيه من الضعف بان
الرسم انما يجوز باللوازم المحولة لا باللوازم الحقيقية والعلم بموجب العمل بالاحكام
وان كان لازما فى التحقق والوجود للعلم بالاحكام لكنه ليس المحمول عليه من قبلنا
اى ذكر فى تقرير الجواب الثانى للابرو والنور على تعريف القوم للفقه علمت

انذ فاع ما قيل على تعريف النجوم الفقه من باب الظنون اى الظنيات اذ
 اكثر الاحكام المذكورة في الفقه ثابتة بالقياس من خبر الواحد والاجماع المنقول احاد وكلها من الظنيات
 فكيف يكون علما فانه عبارة عن الاعتقاد والحجزم واليقين في حصول الازدفاع انه لا شك ان
 العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الذي هو الفقه علم يقيني ثابت بالاجماع لقطعى وان كان
 ثبوت تلك الاحكام ظاهريا على ان العلم حقيقة فيما ليس بتصور ايضا
 حقيقة في الاعتقاد والحجزم واليقين باليسن تصور شيىل الظن فيكون الفقه ولو كان من
 باب الظنون على هذا المعنى حقيقة وقد يجاب باقتدار الشق الثاني بابا سلنا ان
 عبارة عن بعض الاحكام الشرعية عن اولتها لتفصيلية بشرط ان لا يكون ذلك لبعض
 اقل من ثلثة لان الالف واللام في الاحكام للمجنس واقل جنس صحيح ثلثة لكن يمنع
 كون المقدم العالم ببعض الاحكام الشرعية عن ثلثها لتفصيلية فقيها اذ الفقيه فاعل
 من فقه بصير لقاف ومعه صبار الفقه سجية له والمفكر ليس الفقه سجية له وقال السنوى
 في شرح المنهاج هذا من جنس الاجوبة وقد اختر الاسدى عن الايراد المذكور فقال في الاحكام
 هو في عرف المتشرعين الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة مقالبته من الاحكام الشرعية
 بالنظر والاستدلال انتهى قال الاسنوى هو اختر از احسن قد اجاب صاحب المغنم باختصار
 الشق الاول بانه يجوز ان يراد جميع ما يحيط به قوة اوساط الناس فيكون الاستدلال هو
 المراد في اغلب المود نحو جميع الامير الصاعدة وبعضهم كصدا الشرقية في التشريع جعل
 الفقه عبارة عن علم الاحكام القطعية لا الظنية مع ملكة الاستنباط
 ويلزم عليه اى على تعريف هذا البعض للفقه خروج علم المسائل الثابتة
 بالادلة الظنية كخبر الواحد القياس عن الفقه وهى اى المسائل الثابتة بالادلة الظنية كثيرة

١٥

ساقوله بعضهم انه
 المراد به صدر الشرع
 سنة

الآثرى ان السنة المتواترة التي ثبت بها الاحكام قلما قليلة جدا والزامك
اي خروج السائل الشارحة بالادلة القنينة عن النفقة الزام لا لزوم عن دليل بل دليل
وال على خلافه فاذ اخرج علمها عن النفقة فأي علم يعيد علمها منه وجعل العمل
داخلا في تحديد هذا العلم أي النفقة بان يقال انه العلم المذكور مع العمل
كما ذهب اليه بعض مشايخنا كنفخ الاسلام البردوسي في اصوله بعيد عن
الحجج جدا لان النفقة حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركبا من العلم والعمل لان
الشارح الطلاق على العالم وان لم يكن عالما واما حد اصول النفقة لقبها أي
من حيث انه فاعلم بخصوص مع قطع النظر عن كونه متصفا ففهي أي اصول
النفقة علم بقوا عد أي بقضايا كلية يتوصل بها أي بتلك القواعد الاستنباط
الاحكام الفقهية عن دلائلها أي دلائل تلك الاحكام تفصيلية بان تقع هذه
العسرى عن الدليل التفصيلية تجعل القنينة الكلية كبرى فيصيل الحكم الفقهي نتيجة
القياس قيل حقائق العلوم المدونة ماثلها أي سائل تلك العلوم
المخصوصة او ادراكاتها أي ادراكات تلك المسائل فالمفهوم ماثل الكلية
التي تذكر في المقدمات كمنسوم قولنا في تعريف اصول النفقة علم بقواعد يتوصل
الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها رسوم تلك العلوم لاحد ووبناء على
ان المركب من اجزاء غير مضمولة كالعشرة فانها مركبة من الوحدات التي
لا تحمل عليها لاجنس له أي لهذا المركب ولا فصل ولا أي وان كان جنس
وفصل لزم تعدد الذات لان الاجزاء الغير المضمولة ذاتيات لهذا المركب لو كان
وغير فصل يكون له ذاتيات اخرى مضافة للاولى غير مضمولة وهذه مضمولة وغير مضمولة

لا يكون محمولا فالسائل وأدراكها أجزاء خارجية للعلوم المدونة غير محمولة عليها ومحمولة
هذه الأجزاء حقيقة تلك العلوم فلو كان لها جنس فصل تكون لما حقيقة أخرى
مركبة من الأجزاء المحملة فيلزم تعدد الحقيقة والذاتيات وهو باطل ولما لم تكن لما جنسا
وفصول كانت المفردات الكلية التي تتركز في المقدمات في تعريفات العلوم عوارض لا
اجناسا وفصولا والتعريفات بالعوارض رسم تكون هذه المفردات رسوما لا حدودا وفيه
أي في هذا القيل نظرا لاشتهرت اليه أي إلى هذا النظر في السلم حاصل أن
الأجزاء الغير المحملة والأجزاء المحملة متحدة بالذات ومتفارقة بالاعتبار فالحجوان
الماخوذ بشرط الناطق نفع وبشرط عدم النطق مادة للانسان مستحيل التحمل عليه لا بشرط
النطق وعدمه جنس للانسان محمول عليه وكذلك الناطق الماخوذ بشرط الحيوان نفع
وبشرط عدمه حيوان محمولا للانسان مستحيل التحمل عليه ولا بشرط الحيوان وعدمه له
محمول عليه فالأجزاء الغير المحملة في مرتبة من حيث هي هي الأجزاء المحملة وجنسا
وفصول فالقول بأن المركب من الأجزاء الغير المحملة لا جنس له ولا فصل خير من لعدم
يلزم على تقدير كون تلك المفردات حدودا للعلوم اتحاد التصور والتصديق
فإن الحد عين الحدود والحد علم حضوره والحدود بينها علم تصديقي إن كانت العلوم عبارة
عن أدراكات المسائل وإذا كانت حقائق العلوم نفس المسائل فكانت المسائل
متحدة بأدراكها بنا على اتحاد العلم والمعلوم وكانت الحدود حينئذ متحدة مع المسائل
فتكون الحدود متحدة بأدراكات المسائل لأن متحدة المتحد مع شيء متحد معه والحدود علوم
تصورية والادراكات المسائل علوم تصديقية فيلزم اتحاد التصور والتصديق ويمكن
تتوحد كلامه بأنه يلزم من عدم الفرق بين الأجزاء المحملة وبين الأجزاء الغير المحملة

لا يكون محمولا
حاصل أدراكات
الصدق بين الأجزاء
المحمولة والغير المحملة
أنها بآلة اعتبارها
تعدو الذات فالحاصل
الواحد الذات الاعتبار
تعدو الذات في الاعتبار
وهو ليس بحال
على قوله بغيره

يعني يلزم على تقدير كون
تلك المفردات حدودا للعلوم
اتحاد التصور والتصديق
فإن الحد عين الحدود والحد علم حضوره
الحدود بينها علم تصديقي إن كانت العلوم عبارة
عن أدراكات المسائل وإذا كانت حقائق العلوم نفس المسائل
فكانت المسائل متحدة بأدراكها بنا على اتحاد العلم والمعلوم
وكانت الحدود حينئذ متحدة مع المسائل فتكون الحدود متحدة
بأدراكات المسائل لأن متحدة المتحد مع شيء متحد معه
والحدود علوم تصورية والادراكات المسائل علوم تصديقية
فيلزم اتحاد التصور والتصديق ويمكن تتوحد كلامه بأنه
يلزم من عدم الفرق بين الأجزاء المحملة وبين الأجزاء الغير
المحمولة

اتحاد التصورات تصديق اذ التصور يتلوه كل شئ فيقتلح بالاجزاء المحولة وغيره اذ ادراك
الاجزاء المحولة احدى الخمس وانفصل تصورات وذهن الادراكات متحدة مع الاجزاء
الغير المحولة لاتحاد الاجزاء المحولة وادراكاتها بنا على اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد
بين الاجزاء المحولة والاجزاء الغير المحولة ويكون متحد المتحد مع الشئ متحد معه
والاجزاء الغير المحولة ان كانت ادراكات المسائل في علوم تصديقية فظروم
اتحاد التصور والتصديق فظاهر واما اذا كانت نفس المسائل فادراكاتها علوم
تصديقية وهي متحدة مع الاتحاد العلم والمعلوم فتكون ادراكات الاجزاء المحولة
متحدة مع الاجزاء المحولة والاجزاء المحولة متحدة مع الاجزاء الغير المحولة والاجزاء
الغير المحولة متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحولة فتكون ادراكات الاجزاء المحولة
متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحولة لان متحد المتحد مع الشئ متحد معه و
ادراكات ادراكات الاجزاء المحولة علوا تصورية وادراكات الاجزاء الغير المحولة علوا
تصديقية لزم اتحاد التصور والتصديق مع العلم اذ التصور والتصديق نوعان
من العلم قباثان تحقيقا اى بحسب الحقيقة ويحتمل ان يكون معناه على المذهب المحقق
فواحرار ساذب اليه السخرون من انهما متحدان نوعا ومختلفان متعلقا فتفكر
اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات يستلزم على كون العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة وبخلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حاله ادراكية ثم اختلفت اسماء العلوم
فصنعت اسماء جنس موضوعات المجموع المسائل للعتدة بها الصادقة على اذهان
كثير من الناس ربما يزيد ويتيسر واسم الجنس عند قوم موضوع نفس الكل من غير اعتبار
حضوره في الذهن واليه ميل الكثر اهل العربية وعند قوم موضوع للفرد المنتشر وادراك

اهل الاصول وهو اى كون اسرار العلوم اسرار جنس ظاهراً من دخول الالف في الاسم
 والاضافة للذين من خواص الجنس والى ذمهم القاضي تاج الدين السبكي حيث قال
 وحمل اسم جنس اولى من جنس علم جنس لانه لو كان علماً لادخله اللام عليه حتى ذكره محمد بن
 امير الحاج في التقرير وعليه ابن الهمام في التحرير بان الحكم هو المركب الاضافى معنى اصول الفقه
 لا الاصول وانما يدخل اللام على الاصول لا على اصول الفقه وكذا الاضافة وزاد ان
 لا يفيد الاكون اصول الفقه من اسرار الجنس لاكون اسرار العلوم اسرار جنس وقيل
 ليست اسرار جنس بل اعلام جنس موصوفة للعينين بالعينين الذمى والتوجه بالوجه
 الذى منه واستدل عليه بان سميات العلوم تعتبر فيها الوحدة والاعتين قطعاً والفقه شلاً اذا
 حصدت اشخاص كثيرة ونفائى ذمى كل واحد منهم يكون فقه لا محالة فلو لم يكن الوحدة
 معتبرة لم يصدق الفقه على ما فى ذمى كل واحد من اشخاص كثيرة من جملتها احتمال قيام الحمل
 الواحد الشخصى في محال متعددة لم يكن في الاعتين تعيناً شخصياً وليس المراد يعلم الجنس الا
 ان يكون سماء متيناً بتعريف شخصى ونص الحق الشريف الجرجاني على انما اعلام الاحبار
 ذكره ابن امير الحاج في التقرير وكذلك اختلف في اسرار الكتب كقول جلال الدين
 في شرح التهذيب ان اسامى الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وتابعه السيد الزاهد
 حاشية عليه فلذا انتبت احلية في الاعلام الشخصية كاسماء الاسد وشعالة للشلب
 بالضرورة اللفظية فانه وجد في بعض الافعال اعلام المعارف وحول معاملة
 تكون ذلك البعض مبتدراً او ذاهلاً في الفصيح من الكلام او غير منصرف بعد انضمام
 علمه اخرى ولم يوجد التعريف فقد العلمية كخمية كالحمل التقديرى واليسيت الضرورة
 متحققة في اسرار العلوم وقيل بل الاعلام الشخصية موصوفة للشخص المعين المستان

عن غيره لاكثر فيه اذ لا يصدق الفقيه منسلا على مسئلة منه فلاكثر واذا
لم يوجد التكرار ثبت الشخصية قال ابن الهام في التحريم والوجوب انه علم شخص اذ لا يصدق
على مسئلة اني اقول وفيه اى في هذا قيل انه منقوض بالبيت لانه
اسماء الاجناس وليس يعلم بالاتفاق ويجرى فيه مقدمات الدليل بان البيت لا يصدق
على جزء من اجزائه كما يجذر والسقف كما لا يصدق الفقه على مسئلة من مسئلة
اى اجزاء فبين ان يكون البيت علم اشخص معين الدليل المذكور لكون الفقه علم
اشخص والحل ان المعنى الكلى قد يكون مركبا من اجزاء متفقة في نفسها
نحو الاربعه التي ركب من اوجادات ولا تصديق على كل واحد منها اى مركبا من اجزاء
مختلفة كالسكنجبين الذي ركب من الحنظل والسكر الذين باعثقان بالهية لا يصدق
على كل واحد منهما فلا يلزم من عدم الصدق اى صدق الشئ على البعض من اجزائه
الشخصية حاصلة ان المعنى الكلى قد يكون نحو الاربعه والسكنجبين ونظاير ان الاربعه
والسكنجبين لا يصدقان على واحد من اجزائهما فلا منافاة بين الكلية وعدم الصدق
على واحد من الاجزاء ولا لزوم من عدم الصدق على واحد من الاجزاء والشخصية
فعم يصدق الحنظل الكلى الذي ركب من اجزاء متفقة باكمل في الحقيقة والاسم على
من اجزائه كما لما فانه يصدق على واحد من اجزائه ايضا فيقال له ايضا انه لا يصدق
فالمتصور نفس اللزوم لانفي الصدق مطلقا ونشأ عدم اللزوم ان مناط الكلية بعد
على الافراد لا الصدق على الاجزاء وقد وجه قول ابن الهام بان اراد انه لا شئ
يتوهم صدق اصول الفقه عليه غير اجزائه والافراد القائمة بالاشخاص فلا تغاير
بينها وهذا اختلاف الاعراض باختلاف محالها غير معتبر في الحرف لكن كل من

بنقل من الالف كبر فالوجود في الزمان السابق مغاير بالذات لموجود في الزمان اللاحق فغير
الجزء والكل وهذا يستلزم تعدد لمسمى وهو ينا في كون الاسم علم شخص اجاب
عن هذا الاشكال محمد بن امين الشهير بامير بادشاه في التيسير شرح التحرير بان الموجود
في كل زمان شخص معين ولا يترجم اشتراك الاسم وتعدد وضعه بحسب تعدد الازمنة
ولا محذور انتهى وموضوعه اى موضوع اصول الفقه الادلة الاربعه
اى الكتاب سنة والاجماع والقياس اجمالا اى من حيث الاجمال لا من
حيث التفصيل بحسب خصوص آية آية فانه من وظائف التفسير وليس من الاصول
وهي اى الادلة الاربعه مشتركة في الايصال الى حكم شرعى بمعنى كل واحد
منها يصل الى حكم شرعى بحيث يستخرج من كل واحد منها ولاجل هذا الاشتراك
لم يتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح كون الادلة الاربعه موضوعه له والا
لم يصح فانهم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعه لعلم واحد بشرط تاسيسها
ام مشترك تشترك تلك الاشياء فيه ولما كان موضوع اصول الفقه الادلة الاربعه من حيث
الايصال مسئلة حجيتها التى هى حيثية الايصال لا يكون من اصول الفقه اذ لا يحجب
في العلم عن موضوعه وقوده بل انما يحجب فيه عن احوال موضوعه فاختلوا في انما
من اى علم نى فقال ابن التمام فى التحرير البحث عن حجية الاجماع وخبر الواحد القياس
ليس من اى من اصول الفقه ورجحه الاسنوى فى شرح المنهاج ورد المصنف عليه قوله
وما قيل ان البحث عن حجية الاجماع او حجية القياس من مسائل الفقه
لا من اصول الفقه لان موضوع مسئلة حجية الاجماع او القياس فعل المكلف
الذى هو موضوع الفقه فان الاجماع والقياس من افعال المجتهدين الذين هم كائن

و بموجبها حکم شرعی آذ محرمها حجة و المعنى اى معنى حجية الاجماع او القياس ^{آله}
 يجب العمل بمقتضاها اى يقتضى كل واحد منها و الرجوب حکم من الاحکام شریعة
 فقیهه اى فنی قابل از حد اى رجوب العمل بمقتضى الاجماع و القياس قس
 الحجیة اى متفرع علی حجیتها فانما لم یکنهما حجیتین کفیه یجب العمل بمقتضاها و النوع یس
 نفس الاصل فحیثما امر بالعمل بمقتضاها امر آخر تکلیف الاتحاد فان اراد القائل ان حجیة الاجماع
 او القياس رجوب العمل بمقتضى كل واحد منها متحدان لا فرق بینهما ثبت بطلان قوله
 وان اراد ان رجوب العمل لازم بحجیة الاجماع فیر علیه انه لا یلزم من كون احد المتكلمين
 من الفقه كون الآخر منه علی ان جواز العمل بمقتضى الاجماع او القياس ایضا
 من بشراتها اى من ثمرات الحجیة فرجوب العمل بمقتضى ليس بالزعم فلا یصح تفسیر احدهما
 بالآخر كما فسر هذا القائل حجیة الاجماع او القياس بقوله لا المعنى یجب العمل بمقتضاها لان
 تفسیر الشی لا یجوز بالمعارف و واجب عنده بان معنی رجوب العمل بمقتضى الاجماع او القياس
 انه یجب ان یعال معها معاملة مقتضاها فان اثبات رجوب حکم اخذنا بالاجاب وان اثبتنا
 الابادة اخذنا بالابادة فلا دلالة مثبتة للابادة یجب العمل بمقتضاها ایضا و من قال و هو ان
 ابن النعمان فی التحریر لیست حجیة الاجماع او القیاس مسئلة اصلا لاسن الفقه و لکن
 غیره لایها اى حجیة الاجماع او القیاس ضرورية دینیة اى بدیهیة فی الدین
 تعلم فی من غیر نظر و استدلال و الضرورى لا یمون مسئلة من علم لان المسئلة من علم لا یم
 ان تكون نظریة مطلوبة بالبرهان مثبتة فی ذلك العلم و الضرورى ليس كذلك فقد لجا
 هذا القائل عن الحق لانه اى قول القائل انها ضرورية دینیة منسوخ وان سلم قوله انها
 ضرورية دینیة لاننا اى من حبث الان معنی الاستدلال من العلول علی العلة لا انتم

له قوله من قال القائل
 ابن النعمان

اى من حيث العلم معنى الاستدلال من العلة على المعلول فيجوز ان تكون حجته الاجماع
 او القياس باعتبار معلولها و هو وجوب العمل بالمسا على الاجماعية او انقيادية بمسئته
 وباعتبار علتها نظرية فتقول انها ضرورية مطلقا بمنع فيجوز ان تكون هذه المسئلة مطلوبة
 من حيث العلم لاس من حيث الان ولا يخفى عليك ان المصنف رحمه الله تعالى تسارع
 في نقل هذا القول لان هذا ذكره ابن الهمام في حجة القياس فقط على تقدير كون القياس
 سى المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى لافضل المجتهد حيث قال في التقرير وهو
 القياس على تقدير كونه فضل المجتهد اما على انه المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى
 الاصل في الفرع في العلة فليست مسئلة لانها ضرورية دينية انتهى حاصله ان ما ذكرنا من ان
 عن حجة القياس مسئلة ففتمية لا اصولية انما يتاتي في القياس على تقدير كون القياس
 فضل المجتهد اما على تقدير ان يكون القياس سى المساواة فليست حجة القياس مسئلة
 فتمية بل حجة ضرورية دينية وباجمله او لم تكن مسئلة حجة الاجماع او القياس من الاصول
 ولا من الثقة ولم تكن تلك الحجة ضرورية دينية اينما في من الكلام واليه اشار بقوله بل الحق
 انه اى حجة الاجماع او القياس في البحث عنها من علم الكلام الحجة الكتاب والسنة
 اى كما ان حجة الله والبحث عنها من علم الكلام وذكر محمد بن امير الحاج في التقرير حاصله
 ابن الهمام فيما كتبه على البديع مشى على كون حجة القياس مسئلة كلامية واليه يشير ايضا ما في
 النتج من انه خرج اعلم بالاحكام الشرعية النظرية وسيبى اعتقادية وصحية لكون الاجماع
 حجة والايمان اجبا انتهى لكن بخلافه بظاهرو ما ذكر في التلويح بعد هذا فان قلت فما لهم
 يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات
 الكتاب وسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هو الكسبيات المنقولة الى الدليل

وكون الكتاب سنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الأصولي استترة في الكلام وشبهة بين الأمام
الاجماع والقياس لهذا تعرضوا بما ليس اثباتاً للحكم بين انتهى إلا أن الجلي في دأية التلويح
وفق بين قوليه بأن حججة الاجماع مطلقاً اعم من كونه مثبتاً للأحكام والعقائد من مسائل
الكلام وحججته بالنظر إلى اثبات الأحكام خاصة من مسائل الأصول فلا مخالفة ولما
كان مهتماً بمشكلة سؤال وهو ان يقال إذا كان الكل من الكلام وليس للأصولي فيه حيلة
فينبغي ان لا يتعرض الأصولي بحجة الاجماع والقياس كما لا يتعرض بحجة الكتاب وسنة
وان تعرض بها بطريق البديهي فينبغي ان يتعرض بحجة الكتاب السنة ايضا بهذا الطريق
إذا لفرق بينهما في البديهي والاصالة فما وجه تخصيص حججة الاجماع والقياس بالتعرض فاجاب
المصنف رحمه الله تعالى عنه بقوله لكن تعرض الأصولي لحججتهما أي حججة الاجماع
والقياس فقط لا نهما أي الاجماع والقياس كتر فيهما الشغب والنزاع
حتى خالف النظام من المعترلة وبعض الروافض والخوارج في ثبوت الاجماع فأكبر وجوبه
وخصمه أو دواداً من الظاهرية وأحمد في رواية بالصحة والزيدية والامامية بعبرة
الرسول وأكبر أهل الظاهر وبعض آخر حججة القياس وقبح الشغب فيما يفيض إلى الشغب في
المسائل الأصولية لأنها مبنيّة عليها فست الحاجة إلى التعرض بها وأما حججتهما في
الكتاب وسنة فمتفق عليه أي اتفق على حججتهما والتذكير بكون الحججة مصدراً وفي
المصدر يجوز التذكير والتأنيث وفي بعض النسخ عليها فالتشبيه باعتبار المضاف ليس
عند الامامة كلها بخلاف من اصر فلا حاجة إلى تعرضها فقال الامام في الحصول
ان مسألة حججة الاجماع او القياس من اصول الفقه وتبعه الارموي في التعميل من صاحب النحل
وفي موضوعية الاحكام اختلاف فذهب بعضهم إلى ان الاحكام من الموضوع

فعلى هذا يكون موضوع اصول الفقه الاول والثاني جميعا وهذا الذي صححه صدر الشريعة
 في التوضيح ثم انما زاتي في التلويح وذهب الجمهور الى ان موضوعه الاول فقط والاحكام
 من موضوعه وهذا الذي اختاره المصنف فقال والحق لا اى لا تؤخذ الاحكام موضوعية
 وانما الغرض من ذكرنا في الاصول التصويري تصوير الاحكام والتتبع اى
 الاحكام لتثبت انواعها اى انواع الاحكام لانواع الادلة فيقسم الحكم الى
 العزيمة والرضائية لتفسيرها الى اثبات ان مثل هذا الدليل مثبت في العزيمة او الرضائية
 قس عليه فالاصول لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول الدلالة حال الدليل
 قال احوال التي ذكرنا في اصول الفقه من جهة الدلالة لا الى الدلائل في المقصود الاصل
 يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تقين غاية البيان بدون ذكر دلالات
 الدلائل التي هي الاحكام ذكرت استطرادا وتبعا وما من علم ويد كوفيه اى في هذا
 العلم الاشياء الاخر التي ليست من ذلك العلم استطرادا اى تبعا لا قصدا تقيما
 لمعقود الاحوال وترميدها اى اصلا لا لغاية المقصودة من الفن في هذا ذهب
 ابن الهمام في التحرير وبه طريق الامري وصاحب البيرج وغيرهما وبما يشهد كما في التحرير
 وقد تجتبت مما قال او تناذ الاوتاد بحر العلوم في شرح المسلم قد صاحب الاحكام من الشافعية
 وصد الشريعة من انما موضوعان انتهى لان الامري صاحب الاحكام لم يذهب لموضوعية
 الاحكام بل لموضوع عنده هي الادلة فقط حيث قال في الاحكام اما موضوع كل علم هو اشئ
 الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصوليين في علم
 الاصول لا يخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واختلاف مراتبها
 وكيفية الاثبات للاحكام الشرعية عما على وجهه كما كانت هي موضوع علم الاصول انتهى

انما هو في علم الاصول

[illegible]

ذلك
وودع بان
المال يتقصد الايج
سبا الا تلاق
كان الشريف
تقريرا شقيقا
تذكر النظر من
في قباله
وان الما
من الما
اللازم بعد
فقد

ثلاثة اجزاء لان الجزء الواحد شتر من الكلين فلا يكون الوتر ثلثة اجزاء والالم كمن اتصل
معا اطول من الوتر فبطل دعوى الحارثي ولا يكون الوتر اثنين بالمعنى
الذي هو الشكل السابع والاربعون من المقالة الاولى بكتا بقليدس وعادة ان كل شتر
قائم الزاوية كان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربع ضلعيها وهذا الدعوى يدل على ان
وتر القائمة ازيد من كل واحد من الضلعين وقد فرض ان كلا من ضلعين كسب من جزءين كل
الوتر ايضا كذلك لم يثبت المساوات بل يكون الوتر بينهما اى بين الثلثة والاثنين
فبطل الجزء لزوم الانقسام فثبت الاتصال اى كون الجسم متلا على الجسمين المتصلين
وهو الصورة الجسمية على اى من تقسيمه في محل هذا الجسم اتصن قابل للقسمة الى اجزائه متناهية
في الحقيقة فلزوال الاتحاد اى اتحاد الاجزاء اتصال حقيقة لان المتباينين حقيقة
الارضية لا يتصلان لان الاتصال يقتضى وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة
بل بينهما سائر اى يكون بينهما تماس يكون السطح بينهما فضلا بفضل كما قال ابو علي
فثبت وجود البنية المطلقة التي هي شتر من اجزائه في الخارج فافهم ان هذا
السائح في تقرير الدليل عن هذا لا يكاد يوجد مسألة المعرف بل عند الاصوليين
صامع الوجه اى الادل في افراد المعرف فثبت من الخرج ومنع الخراج عن
افراد المعرف فثبت من الولوج اى الدخول فيجب للمعرف ان يمس الطرح اى المسافة
والعكس اى الجامعية والمعرف الجامع للاتف هو احد عند الاصوليين كما في الحقيقة وقال
القاضي عضد في شرح المختصر احد عند الاصوليين يميز بشئ عن غير انتهى وجميع الايرادات
من النع والنعق والعارضة على التعريف باعتبارها وضمية دحاوى كما ان التعريف لا يجرى
بل فيه تصور محض فلا يتوجه عليه النع الثلثة من حيث هو موبل من حيث تضمنه له دعوى ضمنية من كونه

هذا وسماعا ووجاسا او انما فلا بد للمورد من اقامة الدلائل عليها فتكفي في جوابها اي
 جواب هذه الايرادات المنع مثلا اذا منع مورد جاسية التعريف فكما ذكرنا في التحريف في الجواب
 في جواب بان يقول ان اسم التحريف وهو اي التعريف حقيقي عند الاصويين في حد ذاته منطقين
 ان كان التعريف بالذات كانه وسمى ان كان التعريف بالوالم مثل الخمر في تعريف
 الزبد ولفظي ان كان التعريف بلفظ اظهر مرادف لمعرف بفتح مثل العبارة الخمر وقد
 التعريف الفعلي بالاسم والحق في عند المنطقين مقابل الفعلي وربما يطلق التحقيق على تعريف الشيء
 بجهة العلم بجملة وجوده في نفس الامر الاسمي على مقابلته في التوضيح التعريف الحقيقي تعريف بالاسم
 الحقيقية والاسمي تعريف بالماهيات الاعتبارية والذاتي ما يكون فهمه واخلافا
 فهم الذات يعني اذا فهم الذات فهم هو وقيل الذاتي ما لا يحلل ثبوت للذات اي
 لا يكون ثبوت للذات لعلته ونقض هذا التعريف بالامكان فانه يصديق عليه انه ثابت
 للممكن من غير علة ادلا امكان بالغير مع ان الامكان ليس بذاتي للممكن بل
 لو ان مراد قال ابن الحاجب في المحصور الذاتي لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسوداوية
 الانسان من ثم لم يكن شيء حاد في اتيان قد يعرف بانه غير معلل بالترتيب العقلي انتهى والمورد
 بالترتيب العقلي ما يقدم على الذات في العقل وقال القاضي عضد في شرحه في ان يخص بحج
 الحقيقة وها راجحان في الاول انتهى وادرجه لا بطلان الاكتساب بالتعريفات الواردة
 الامام الرازي القائلون ببيان التوضعات ان تعريف الماهية بالانفسا وواجب انما هو
 و تعريف الماهية بنفسها و اجزاءها اي اجزاء الماهية لتحصيل الحاصل
 على الاول فها راجحان على الثاني فلان جميع الاجزاء بنفسها الماهية فكلها لها واهض
 الاجزاء فلا يعرف بالباقي والعوارض خارجة عن الماهية فلا يتحصل بها اي

له قول لا يحلل
 ابن الحاجب

بالعروض الحقيقية والميتة واذا بطل قسام التعريفات ماسرنا لبطل الاكتساب بالتعريف
والجواب اننا لم ان التعريف بالاجزاء يحصل المحصل فلا يخفى عليك ان التصديق المتعلقة
بالاجزاء تفصيلا بان يتصور كل واحد منها على حدة اذا ثبتت هذه الاجزاء وقيل
هذه الاجزاء بحيث نعيم بعضها مع بعض ويحصل منها المجموع فهذا المجموع مفصل هو
ما وصل الى الصوة والوحدة المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن اجمالا
بان يتصور ولا يخط على واحد وهو اى الصوة الوحدة المجردة وذكره لغيره لانه كذا
والا لان المرجح في تاويل المجل هو مركز الحد فهاك اى في التعريف يحصل امر وهو
المجل لم يكن هذا الامر حاصل اذا حصل كان مفصلا ونزاجل قد بدى لعله اشار الى ان
هذا الجواب لا يتم الا على ما هو المشهور من ان يحصل في التحديد بمجل سبب المفصل وعلى ما ذكره
قال بعد حصول شئ بعد تفصيل فاقامه في حيز الاختار قال ابن الهمام في التحرير فاحسن حكم
الاشراقيين انهم لم يكتب الحقيقة الا لا تكشف وهو معنى الضرورة انتهى وذكر ابن امير الحاج في التقرير لمسل
ما ذهب اليه الامام محمد الدين الرازي من امتناع اكتساب الصوات انما هى من قبيل الضرورات
اختار طريقة الاشراقيين انتهى ولما ذكر الموصول الى الصوة الذي هو المعروف اراوان يذكر
الموصل الى التصديق فقال انما الدليل من الموصول نفسه الذي ذكره لافي ارشاد وافي ارشاد
كما في التقرير وذكر الامام في الاحكام الدليل فقد اطلق في اللغة بمعنى الدال هو اكتساب
الدليل في التقرير هو تغيير الموصول نفسه في اصطلاح الفقهاء كما هو ظاهر لمصير واصطلاح الاشراقيين
ايضا كما في التقرير ما يمكن التوصل بجميع النظر فيه الى مطلوب خبري كذا قال الامام
في الاحكام وابن الحاجب في المختصر قال ابن الهمام في التحرير وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل
بذلك النظر الى مطلوب خبري مرده النظر الصحيح على طريقة الاصوليين كما يرمى اليه كلام ابن امير الحاج

في التبرير فيكون التوصل شامل ما لم يتوصل الى المطلوب لعدم النظر فيه فانه لا يخرج بذلك من
كونه دليلا لما كان التوصل من الممكن وقوله صحيح النظر احتراز عما اذا كان النظر فيه فاسدا لان الدليل على
هذا التقدير كان فاسدا والدليل الفاسد ليس دليلا عند الاموسيين ان كان دليلا عند المنطقيين
قوله الى المطلوب خبري احتراز عن التوصل الى العلم المتصور فان العلم المتصور ليس بمطلوب خبري
وفي المنتظم النظر فيه هو اختياره احواله التي لها دخل في المطلوب كالحادث الامكانية كالعالم
فانه دليل على اثبات الصانع اذ يمكن التوصل لصحيح النظر فيه باعتبار ملاحظة حدوثه هو حاله وحيل القياس
بعمل الحوادث على العالم محل شي آخر على الحوادث ان يقال العالم حادث وكل حادث فله صانع
وهو النتيجة للقياس فالدليل على بقاءه لا يصغر قال القاضي حنفى شي المنتظم الدليل منه على اثبات
الصانع هو العالم وعندهم العالم حادث وكل حادث له صانع وقال ابن الهيثم في التبرير فيكون
قد يكون الحكم عليه في المطلوب كالعالم والوسط وقال كسيزه ابن ميثم حاج في التبرير هذا حسن
من قول الامام في الدليل في عرف اهل الشريعة بحيل محكوا عليه في صفى الشكل الاول وهو ان
اتى بالمطلوب الخبري في التعريف اعم من ان يكون قطعيا او ظاهريا وقد يخص الدليل بالقطعي
فيقيد المطلوب الخبري بالقطعي او يزاو لفظ العلم قبله فيقال الى العلم بمطلوب خبري ولذا قال
السيف لامدى في الاحكام ان التعريف المذكور حمله على اصول الفقهاء اما حمله على العرف لا يجوز
فما يمكن التوصل الى العلم بمطلوب خبري والى هذا يشير كلام الامام في الحصول وقول الامام في
المنهاج ويسمى الظني اما دلا ولا متناج اى امتناع الدليل وكونه موصلا الى المطلوب لا يتل
من الدليل مغر والى هو مبني اى هو قوف على المتطلبات اى ثلثة امور مرفوعة لمطلوب مجزولة
والواسطة بينهما اذ لا بد في الامتناع من واسطة وشمال استخرج منه المطلوب على طرفي
المطلوب ضروري لا كلام فيه الا لا يحصل منه فلز من الامور الثلاثة فوجب مقتضاها ان احد ما من

موضوع المطلوب بواسطة واخرها من بواسطة محمول المطلوب ومن ههنا اي من اجل وجوب
 المقدمتين في انتاج الدليل قال المنطقي هو اي الدليل قولان اي قضيتان يكون
 صفة لقول قولان العائد هو التفسير في قوله عنه واقرؤه للاشار بان البنية التركيبية جعلتها قولاً
 واحداً قول اخر اي قضية اخرى وهو اي الدليل يتناول الاستقراء وموتج ابن
 الكثير لا ثبات الحكم كلي فانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلاً الانسان يتحرك كذا لا
 عند المضغ والفرس يتحرك كذا لا افضل عند اللغض قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان
 يتحرك كذا لا افضل عند المضغ بواسطة ان الامر الثابت لاكثر ثابت للحكم والقولان باعتبار ان
 المراتب كثيرة ما يكون في الاستقراء اكثر من القولين والتشثيل وهو بيان مساواة الفرغ
 للاصل في علم الحكم لانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلاً الخمر حرام للاسكار في
 يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان النبيذ حرام بواسطة ان المسادى للشيء في علم الحكم
 حكمه كذا الشيء وقد يقال يستلزم لذاته قوله اخرى يختص بالقياس ولا يتناول
 الاستقراء والتشثيل فانهما ليسا بمنجحين لذاتهما بل بواسطة مقدمة اخرى كما ذكرنا وله
 اي لقياس خمس صور قديمة من الانتاج عند العقل اما سواء كاشكل الرابع القياس
 الشرطي الاقتراني فغير قريبة الاولى من الصور الخمسة القريبة ان يعلم حكم لكل افراد
 وهو الموضوع كالانسان بان ثبت شيء وهو معمول كالحجران فيقال كل انسان حيوان القياس
 شيء كالحجر عنه فيقال لاشي من الانسان يحجر هذا حاصل الكبرى ثم يعلم شئ القياس
 ذلك الشيء الذي هو الموضوع وعلم حكم كل افراد كالانسان للاحد اي لاشي الاخر
 كما كانت الجسم كلاً اي لجميع افراد لاخر فيقال كل كاتب انسان او بعضاً اي
 افراد لاخر فيقال بعض الجسم انسان هذا حاصل الصغرى فيلزم من هذين العلمين

ولنا كل كتاب من كتابنا وجميع بحسب انسان و علم قولنا كل انسان حيوان او لا تشي من الانسان
 بحجرتين ذلك الحكم الثابت لكل لاخر و ايجابا او سلبا للاخر كذلك اي كلاما او بعضا
 بالضرورة و فيلزم فيما شئتنا بكل كتاب حيوان او لا تشي من الكتاب بحجرتين بحسب حيوان البعض
 بحسب ليس بحجرتين في الصورة الاولى من ايجاب الصغر و ما في الصغر من لا ينسب اليها
 الا في مساواة طرفي الكبرى يسي ايجاب الصغر في الصورة الاولى عند مساواة طرفي
 الكبرى ليس ضروري لا انتاج لان الصغرى لو كانت سالبة ايضا عند المساواة فينتج ايجاب
 فان سلبا عند المساواة بين سلبين سلب الاخر ف سلب الاخر سلب الاكبر عن الاصغر فينتج
 سلب الاكبر عن الاصغر نحو لا تشي من الانسان من غيرس و كل فرس صايل يلزم منه لا تشي من
 الانسان لحياتل فلمن مسمى يعتمد عليه لانه اي الانتاج الذي هو مفهوم من الحكم ليس
 عند المساواة مع كون الصغرى سالبة ليس لذاته اي لذات القياس بل بواسطة
 مقدمه اجنبية وهي قولنا سلب احد المتساويين سلب الاخر او قولنا حكم المتساويين
 واحد ما قال او تساوات و مولانا بحر العلوم في التاخير و عليه لوقيد يقيد لذاته و الا لا تشي
 فحل نظر لان التقيد بهذا التقيد في القياس عند الكل في الاختلاف انما هو في الدليل فالبرهان
 في التخريل يقيد به بعض آخر يقيد به و اورد على شرط ايجاب الصغر قياس مركب من
 صغرى سالبة وكبرى موجبة سالبة للموضوع فانه ينتج مع انتفاء ايجاب الصغر نحو المدين
 وكل ما ليس بـ جـ ينتج جـ مثلا الثلاثة ليس بزواج وكل ليس بزواج فرد ينتج ان الثلاثة
 فرد و الحجاب عن هذا الايراد ان السلب من حيث هو هو اي من حيث انه سلب و ان
 لا خلة شيء آخر معه دفع محض و عقد الوضع اي العقد محل محل وصف حزان
 الموضوع على ذاته في الكبرى اي كبرى القياس المذكور لا يخلو في العقد

عن ملاحظة الثبوت اى ثبوت شئ لشئ بان لا يخل مع كل ليس ب كل شئ يصدر عليه
ليس ب فان لاحظته اى لاحظت ايهما المورد ذلك الثبوت في الصغرى ايضا
ولا سلب في الصغرى بل ايجاب سلب فكون الصغرى موجبة سالبة المحمول لا سلب
ولا اى وان لم تلاحظ ذلك الثبوت في الصغرى فلا اندراج للصغرى تحت الوسط
ضرورة ان الكبرى حاكمة بان كل صادق عليه الموضوع فله المحمول اعلم من الصغرى ان
ذلك الموضوع صادق على شئ حتى علم اندراج شئ المذكور في ذلك الموضوع بل انما علم
ان شئنا اخر غير ذلك الموضوع ليس صادق الصورة الثانية من الصور
ان يعلم حكمها بالادنى ايجابا بالسلب لكل افراد شئ وهو الاكبر هذا حاصل الكبرى
ومقابلها اى متقابل ذلك الحكم بالايجاب والسلب للآخر اى لشئ الاخر وهذا اخر
كله اى كل افراد الاخر وبعضه اى بعض افراد الاخر وهذا حاصل الصغرى فيعلم سلب
ذلك الشئ المعلوم حكم كل فرد عن الشئ الاخر الذى يعلم متقابل هذا الحكم لذلك
اى كالا وبضابا تامل كما برهان البيرسيات انقضية فانتاجه بدنى حتى كما قال الشيخ القسولي
في حكمة الاشراق هذه هي الشكل الثاني وفان في المختصر لابن الحاجب ان لا انتاج الا
بالاول يعنى بالشكل الاول وهي الصورة الاولى لان انتاج البق من الشكلين المذكورين هما
بالصورة الثانية والصورة الثالثة وما الثاني والثالث بالارتداد الى الشكل الاول فان الشكل
الثاني يرتد اليه بعكس الكبرى والشكل الثالث يرتد اليه بعكس الصغرى والعكس الكبرى جعلها صغرى
وجعل الصغرى الكبرى ثم بعكس النتيجة فادعاء عن غير ميل ارتداد البق الى اليه لا ميل على عدم
انتاج البق في مطلقا بل على عدم انتاجه بل تامل فان البق في نتيجة تامل اذ ارتدت الى الاول
نتيجة بل تامل لان الزوم اى لزوم النتيجة للتولين لا لمقدمة اجنبية اى خارجة

عن مقدسي القياس غير شاذة منها في الاطراف يجوز ان يكون هذا لزوم مع متغلي
الشكل الاول غير و لا يتحقق الشكل الاول حده و معنى الانتاج اللزوم النتيجة للقولين لا المقدمه
اجنبية و هو اعلم من ان يكون لا مقدمه هو مقدمتي القياس اصلا كما في الشكل الاول و لا المقدمه
اجنبية سوى مقدمتي القياس وان كان لمقدمه غير اجنبية كعكس الكس كما في الشكل الثاني
والدوران اي دوران الانتاج في الاشكال الباقية مع الشكل الاول بحيث يوجد الانتاج
حيث يوجد الشكل الاول و لا يوجد الانتاج حيث لا يوجد الشكل الاول لا ينافي اي لا ينافي
الاشكال الباقية و لزوم النتيجة للقولين لا مقدمه اجنبية معاذ يجوز ان يكون الانتاج فيما
واللزوم معاذ وان كان بالنظر الى مقدمه غير اجنبية و الصوة الثالثة من الصور الخمس اعلم
ثبوت امرين اي الاصغر والاكبر لثالث اي لثبوت و هو الحد الاوسط واحد هما
احد الثبوتين الذين هما ثبوت الاصغر للاوسط و ثبوت الاكبر للاوسط كل اي حكم على كل افراد الاوسط
فيعلم التقاءهما اي اجتماع ذلك الامرين اثنتين لثالث فيه اي في الثالث
فيلزم ثبوت احد من الامرين هو الاكبر لبعض افراد الاخر و هو الاصغر وان لم يكن احدهما كلياً بل
يكون كل من الثبوتين جزئياً لا يعلم الالتقاء بل يمكن ان يكون ثابت لـ احد الامرين
ثابت الاخر فلا يلزم ثبوت احد الامرين هو الاكبر للاخر و هو الاصغر و يعلم ثبوت امره
ثالث و هو الاوسط مع عدم ثبوت الامر الاخر له اي لثالث كذلك اي يكون
احدهما كلياً فيعلم عدم التقاءهما اي التقاء الامرين فيه اي في الامر الثالث فيعلم
صدق سلب هذا الامر الاخر و هو الاكبر عن بعض افراد الامر الاول هو الاصغر فلا يكون
اللازم من هذه الصوة الاخر شيئاً موجباً على الطرفين الاول و سالكياً على الطرفين
اثنان و لما كان الشكل الرابع بعيداً عن الطبع و لم يكن من الصور القرينة التي كان المصنف

في حدود بيانها لم يذكره هنا في الصورة الرابعة من الصور الخمس لقياس ان قسمة
 الملازمة بين اصرين كطليح الشمس وجود النار باينة حتى وجد احد باوجود الآخر كما قلنا كلما
 كانت الشمس طالعة فالنار يوجد فينتج فيه اي في هذا القياس وضع المقدم في
 وقوعه محققه كما قلنا في المثال المذكور ان الشمس طالعة وضع التالي كما قلنا في
 المثال المذكور فالنار يوجد والا اي وان لم ينتج وضع المقدم وضع التالي فلا لزوم
 بين المقدم التالي اذا تحقق الملزوم يستلزم لتحقيق اللازم وقد فرض ان التالي لازم للمقدم
 والمقدم ملزوم له فتبقى اللزوم بين المقدم التالي خلافا لمفروض ولا يحسب اي لا ينتج
 وضع التالي وضع المقدم لجواز اعمية اللازم الذي هو التالي من الملزوم الذي
 هو المقدم لا يلزم من تحقق الاعم تحقق الاخص والرفع بالعكس اي يحسب الوضع فينتج رفع التالي
 رفع المقدم لا ينتج رفع المقدم رفع التالي اذ يلزم من رفع اللازم رفع الملزوم لا يلزم من
 رفع الملزوم رفع اللازم بخلاف اخصه الملزوم لا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم واورد على قوله
 الرفع بالعكس منع استلزام الرفع اي رفع التالي الرفع اي رفع المقدم بالاعمال
 ان رفع التالي يستلزم رفع المقدم بل يجوز ان يكون رفع التالي مع عدم رفع المقدم لجواز
 استحالة انتفاء اللازم يعني يجوز ان يكون انتفاء اللازم كرفع التالي استحالة فاذا
 وقع اي فرض وقوع انتفاء اللازم استحسب كرفع التالي استحسب جاز عدم بقاء اللزوم
 بينهما لان المحال يجوز ان يستلزم محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم من انتفاء اللازم لعدم
 كونه لازما على تقدير عدم بقاء اللزوم اقوله في دفع الالزام اللزوم حقيقة هنا
 اعتناكم الا انتفاك اي انتفاك التالي عن المقدم في جميع الاحوال اي اوقات وجود
 المقدم في جميع التقادير لو وقع المقدم فوقت الانتفاك وهو اي وقت الانتفاك

ومقتضى بقاء اللزوم فان الالف كما انما يكون في الزوف داخل في جميع
 الاحوال ففرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع فرض منع اللزوم
 فهذا المنع اى منع استلزام الرفع الرفع يرجع الى صبح اللزوم من المقدم
 والى وقد فرض اللزوم بينهما هذا خلاف فتدبر بعد اشارة الى ان المستبر في
 القضية اشترطية اللزومية الكلية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع
 ويجوز ان يكون تقدير وقوع الانتفاء تقبل الاجتماع مع المقيد لا في الواقع
 بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع لا يكون في الواقع
 فهذا المنع لا يرجع الى منع اللزوم في السورة المخلوذة ^{الاشياء} مستة من الصور الخمس ان
 يعلم المناقاة بينهما اى بين الامرين اما صدق فقط او كذا فقط
 او كليهما اى في الصدق والكذب معا فكون القضية على تقدير المناقاة في الصدق
 فقط والله كالحج وعلى تقدير المناقاة في الكذب فقط الله المخلو وعلى تقدير المناقاة في الصدق
 والكذب معا حقيقية فيلزم النتائج بحسبها اى بحسب المناقاة فتفكر النتائج
 فالمنافاة اذا كانت في الصدق فقط ينتج وضع كل رفع الاخر والالزام صدقهما والآخر
 رفع كل وضع الاخر لجزا اذ اكانتا في الكذب فقط ينتج رفع كل وضع الاخر
 والالزام كذا بهما ولا ينتج وضع كل رفع الاخر لجزا اذ اكانتا في الصدق
 والكذب معا ينتج وضع كل رفع الاخر ورفع كل وضع الاخر وهذه الصورة هي القياس الشرطي
 الاستثنائي المنفصل كما ان الرابعة هي القياس الشرطي الاستثنائي المصلص
 السمينية بضم السين وفتح اليم فرقته من عبدة الاصنام بقولون بالتبنيح ذكره
 الاستثنائي في شرح الطول وقال الرومي في شرح الطول انما طائفة منوبة الى سونات

[illegible]

من سبب الفياض وادامتم اتحاد الذهن لقبول العلم بهذا الاتحاد والنتيجة هي المطلوب فقبض
عليه اي على الذهن من عام الفياض اي من مزية عام وهو مد تعالى على انفسه لا يوصف
في شرح الاشارات او العقل الفعالي كما هو المشهور وجوب اسناد اي من عام الفياض يعني ان
النتيجة واجبة من عام الفياض بعد الاستعداد والذهن واستعداد كلاهما للرازي في الحصول انه
اي العلم واجب عقلياً اي عقيب النظر بحري عادة لعدم تعالى بدون دخل النظر خلافاً للاشعري
فانه لا يقول بالوجوب اصلاً وخلافاً للحكماء فانهم يقولون بالوجوب باعداد النظر وان لم يكن
العلم وايه اسناد تعالى ابتدأ اي قبل النظر غير متولد منه اي من النظر كما هو مذهب المعتزلة
لان اي اشارة ليس لقدرة العبد تاثير فلا توليد منه قال الامام في الحصول حصول العلم عقيب
الصحيح بالعادة عند الاشعري وبالتوليد عند المعتزلة والنسب الوجوب قال الكاشغري في الفصل الرابع
ما حاصله ان مذهب الامام هو مذهب ابى كبر الباطلاني وقال السيد الشريف الجرجاني في شرحه
قيل اخذوا المذهب من القاضي الباقلاني واما المحرمين حيث قالوا باستلزام النظر للعلم على ان
من غير توليد وان مرادها الوجوب العباد دون العقلي انتهى وذكر الامام الرازي في
منهاية العقول ان الاشعري وان كان مذهب ان حصول العلم عقيب النظر باجراء العادة الا ان
اصحابه يقولون النظر اصح تفهم العلم وفروا تفهم مבלاتمة العلم النظري النظر وفروا النظر بالتروفي
اختر العلوم الضرورية فنقول بهذه الملازمة وايضاً قالوا الحسين البصري وهو رجل من المعتزلة
ومذهب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظري فثبت ان الذي اخترناه ليس مذهباً على
خلاف الجمهور انتهى وقال السيد الباقلاني في الجواهر الاكهار فاحسن اختاره اصحابنا من ان النظر اصح تفهم
العلم بالنظر فثبت ان مذهب الامام هو مذهب اصحاب الاشعر خان كان ادبهم من لزوم
الزوم العادي فهو مذهب الامام ان كان ادبهم من لزوم العقل فهو مذهب علي من قال مراد الباقلاني

والامام المحرمين الوجوب الاعادي مراد منه الوجوب بمحض جبري العادة بدون دخل النظر فالمراد بان
 ذم سبب الامام وذهب الحكم ان النظر دخل في الوجوب عند الحكم بولاد دخل للنظر في الوجوب لا الام
 بل هو مراد بمحض جبري عادة استعالي وكلام الاصمعياني في شرح الطبري بنيادي على عدم العلم
 حيث قال بعد ذكر سبب الحكم وهو اختيار الامام المحرمين الاصمعياني عن الامام انتهى لكن قيل انما
 عضد في المروفت بغير الفرق حيث قال انما ذم سبب اختيار الامام الرازي بولاد واجب بولاد
 من انتهى واختار المصنف رحمه الله تعالى ذم سبب الامام فقال وهذا اي الاختار والامام من
 الوجوب بغير ان يشبه بكن فان حاصل ذم سبب الامام يرجع الى المزوم فانه يقول مثلا للعلم بقولنا
 العالم متغير وكل متغير حادث لازم وواجب من الله تعالى العلم بقولنا العالم حادث ولزوم
 بعض الاشياء لبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون
 والكلية بدون الاعظمية بان يكون الشيء كلاما ولا يكون احكاما مما هو كل غير محقق
 فيجوز ان يكون العلم المطلوب لازما للنظر ولا يكون بولاد لزوم الوجوب سنا فبالوجوب بولاد
 كلها من الله سبحانه وهذا اي خذوا واضلوا المقالة الثانية من المقالات
 الثالث التي في المبادي في بيان الاحكام وقيل في بيان مبدئها ان موضوع علم
 الاصول هو الالاد الاربعة من حيث كونها مثبتة للاحكام فهي متعلقات الموضوع وفيها احوال
 في هذه المقالة ابواب اربعة الاول في الحاكم الذي صدر الحكم منه كما ان الثاني
 في الحكم والثالث في المحكوم فيه والرابع في الحكم عليه وهو المكلف لاحكام الامام
 من الله تعالى باجماع الامة كما نفس عليه الاستحكام في شرح المنهاج وابن الهيثم في التحرير
 واداره ابن امير الحاج في التفسير لا عندنا اي عند اهل السنة والجماعة فقد كما في كتب بعض المشايخ
 مثل اصول البرزوي والتوضيح وشرح المختصر القصد وغيره ما تضمنه العقل حاكم عند التعرّف ولكن

ان المعتزلة لا يقولون بكون العقل حاكما بل يقولون بكونه متعززا لبعض الاحكام لا بغيره
ورد به الشرح ام لا ثم لا بد منكم من فعل من صفة حسن او قبح فيه بالاتفاق لكن النزاع فيها
انما بل شرعيان لم عقليان بمعنى ان العقل لاصلاحية الكشف عنهما وانه لا يفتقر الوقوف على
حكم العدل في درو الشرايع واما الشرايع موكدة بحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة او بالنظر
ومشاهدة حكمه فيما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر ولما كانت لكل واحد من الحسن والقبح ثمة معان
وكان كل النزاع مستنى واحدا قصد المصنف ان يشير الى تلك المعاني وبعض محل النزاع ثمة

نقال لا نزاع لاحد منا ومن غيرنا في ان الفعل حسن وقبيح عقلا بمعنى صفة الكمال
والنقصان كقولنا السلام حسن اى صفة كماله او الجمل قبيح اى صفة نقصان في هذا موافق لما
عليه الامام في المحصل ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاكي في المنهاج والطولعي والاسنوي
في شرح المنهاج والسبكي في جميع الجوامع وابن الهمام في التحرير والقاضي عضد في المواقف
والقوشجي في شرح التحرير وصد الشريعة في التوضيح والتفتازاني في شرح المقاصد واشباههم
من عامة الاصويين والمكلمين في ذكر الامدى في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والقاضي
عضد في شرح المختصر مقامه لاحرج في فعله وامفيه حرج او بمعنى ملائمة الغرض التبيين

ومناforte كقولنا موافقة سلطان النظام حسن اى ملائمة للغرض الدنياوى ومخالفة قبيح اى منافرة
ومخالفة للغرض الدنياوى وهذا موافق لما نص عليه الامدى في الاحكام ابن الحاجب المختصر
والقاضي عضد في شرح المختصر والمواقف القوشجي في شرح التحرير والتفتازاني في شرح المقاصد وذكر
ابن الهمام في التحرير مقامه متعلق المروج والذم في مجارى العادات وذكر الامام الرازي في المحصل
ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاكي في الطولعي والمنهاج والاسنوي في شرح المنهاج والسبكي
في الجوامع وصد الشريعة في التوضيح مقامه ملائمة لطبع ومنافرة لكن كلام القندمارى في المختصر

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

مدخل على الاتحاد في الغنوم حيث قال مرافقة الغرض والمخالفة ويعبر عنه بلانته الطبع ومناظرته
 وفي كلام الجاسي في حاشية التلويح ايشعر بالمخاطرة وبالجملة الحسن والنجيب كذلك عندنا كما
 نضما عليه بل انزاع في ان الفعل حسن بمعنى استحقاق مدحه تعاملا عاجلا وقوابه
 نعال ابلالنا على ذلك الفعل في ان الفعل صحيح بمعنى استحقاق مقابله حقا أي مقابل
 الموح والتواكب هو الذم والعتاب بفاعل على ذلك الفعل فعندنا لا شاعن قوله أي شاع
 أي بجعله أي جعل الشارع فقط ولا دخل للعقل فيه صلافا لصره الشارع فهو
 حسن وما هي الشارع عندنا فهو صحيح ولو لم يكن كلامه بان كان المنهي عنه ماورد به للمأمور
 منبها عنه لا تفكس كلامه أي حال الحسن والقبح في الحسن والقبح حسنا وفيه فريب عاتية
 اهل الحديث وان افقنا بعضهم مثل ابي العباس القاسمي والابن الحسن الاسفرايني والفقهاء
 والكلمة في غيرهم نفس عليه لا ام بوزيد الديوبسي في الميزان وعند المحتزلة حسن الافعال
 وقها حقه لا يوقف على الشرع فالحسن نفس مع قطع النظر عن الشارع جهة محضة تقتضية لاستحقاق
 فاعل الفعل محاد ثوابا ودية متبوعة تقتضية لاستحقاق فاعل الفعل اذ عاقبا لكن عندنا أي
 الحنفية لا يستلزم حسن الافعال قها حقا في العبد من الله تعالى بل يصدر من الافعال
 وقها موصيا أي باعثا وعلته لاستحقاق الحكم المناسب من الحكيم الذي لا يرحم
 هذا الحكيم المرحوم الضعيف فما لم يحكم هذا الحكيم ليس هناك أي في الافعال حكم فالمراد
 بين ذمب الحنفية وذمب المعتزلة ان حسن الفعل وقبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة ولا استحقاق
 الحكم فقط عند الحنفية وان الحكم في العبد ليس بموقوف على امر الله تعالى ووجهه عند المعتزلة
 موقوف على امر الله تعالى ونسبه عند الحنفية لكن هذا امر غير متعارف البتة بين غيرهم من الحنفية فانهم
 كالاشرعية في عدم تعليق الحكم قبل البعثة وقال ابن الهمام في التحرير في المعاصر والخطا في المعاصر

وجوز ههنا اي من اجل ان الحسن والقيح لا يستقران حكما في العبد اشتراطنا
بلوغ الدعوة في التكليف على العباد من لم يبلغ الدعوة ولم يطلع على ارسال الرسل
لم تحب عليه الاحكام ولا يساقب على تركها بخلاف المستقلة والامامية وفي
بعض النسخ كالا مامية اي كما خالفت الامامية وبهم قوم قالون بخلافه على رضى الله
واما الله بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل ويقولون ان الائمة اثنا عشر ائمة خلفاء
بالجن وجب على العالمين اطاعتهم الى يوم الدين والكرامة وبهم اتباع محمد بن كرام
بفتح الكاف وتشديد الراء المهمله ضبطه بن بكر ولا اسمعاني وغير واحد وهو الجازي على
الائمة وقد انكر مشيكم الكرامية محمد بن النيصم وغيره من الكرامية فحكى فيه ابن النيصم جبين
احد بها كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر انه المعروف في السنة مشايخهم وزعم انه يسمي
كرام او يسمي كرامته والثاني انه كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء على لغة جميع كريم وعلى هذا
ابن حستان اطل في ذلك قال ابو عمرو بن الصلاح ولا يعدل عن الاول هو الذي اردوه
السمعي في الانساب قد كان الله يحفظ الكرم فقبل له كرام قال الذهبي في ميزان الاعتدال
قلت هذا قال ابن السمعاني بلا اسناد وفيه نظر قال كرام علم على والحمد سواء عمل في
الكرم او لم يعمل واسد علم انتهى وذكر الحافظ ابن حجر في لسان الميزان وقرأت بخط شيخنا
مسك ان ابن وكيل اختلف مع جماعة في ضبط ابن كرام فضم ابن الوكيل على انه بكسر الراء
وتخفيف والفقهاء الآخرون على المشهور ثم ذكر استناد ابن الوكيل ورجح قوله وابن كرام قال
بان المسود تعالى جسم لا كالا اجسام وان الانسان قول للاعتقاد والبر احمد وبهم قوم
لا يجوزون على الله تعالى بشة الرسل وفي بعض النسخ وج البراهمة جميع برهمين وهو حكيم الله
والخواجج والتشوية وغيرهم كما نص عليه الامام في الاحكام لكنه لم يسم الامامية وابن كرام

ولا يقبل هذه القائل بجزا جان

في المعترضة من المعترضة والكرامية والبراسية بالذكر موشى عليه شارحه القاضي عنده
 اى الحسن والقيح عند هم اى عنده اى المذكورين من اهل البدنة واهل الكفر
 هو جب الحكم بالوجوب والحرمة مثلاً من اسد تعالى ولو لا الشارح اى الرسل
 صل اسد عليه وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحكام على حسب فعل الان
 في الشريعة الحققة قالوا اى للمعترضة منهم كما هو في عامة الكتب الكلامية او الكل كما يشعر
 كلام الامامى وابن الحارث القاضى عنده منه اى من حسن الفعل وقبحه ما هو
 ضربه مرى وهو ما يكون حسنة وقبحه معلوماً بالبداهة بل انظر بدون الاستعانة بورد
 الشرع كحسن الصدق النافع ونج الكذب الضار فيك في حاشية شرح
 لميرزا جان رد على المعترضة ومن يجز وخذوهم امر بالآخرة اى شان الآخرة و
 كون وارادوا الجوار سمع مسموع من الشرع ولا استقلال العقل بداركه اى
 امر الآخرة فكيف يحكم العقل بالثواب اجلاً اى في الآخرة حاصل ان ما
 زعمت المعترضة غيرهم ان حسن بعض الافعال او قبحه ضرورى باطل اذ الدليل يدل على
 خلافة وهو ان الحسن والقيح عبادتان عن استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة وشان
 الآخرة سمعى ليس بمقتضى فكيف يكون الحسن والقيح عقليين اقول من قبل المعترضة ومن
 يجز وخذوهم في اجواب العدل وهو وضع اشي في موضعه وايصال الحق الى الحق
 واجب عقلاً اى يحكم العقل بوجوب العدل عند هم اى عند المعترضة ومن يجز وخذوهم
 فتجب المجازاة اى يجب جزاء الافعال اذ العدل دليل ايصال السرور الى مستحقه و
 الشرور الى مستحقها وذلك اى المجازاة كافى لحكم العقل بان فاعله يستحق الثواب
 او العقاب في الآخرة واستحقاق الثواب والعقاب في الآخرة يستلزم العقاب

لا نأقانون بالاطلاق الا نعم فافعل الحسن المنسوخ يجوز ان يكون حسنه غير و هو لم يمت عند
 النسخ صالحا لان يكون مقتضيا لحسن فبما قريبها وكذا لا نسخ المنسوخ ثم من الحنفية كما في المنسوخ
 الماتريدي وكثير من مشايخ العرق من قال ان العقل قلا يستقل بدون الاستعانة بورد
 الشرع في ذلك بعض احكامه تعالى بسبب ما بفعل من ضيقه الحسن والقبح ولا يخفى عليك
 انه لما فرق بين مذهب هؤلاء الحنفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون بتعلق حكم
 الله تعالى قبل البعثه قبل بلوغ الدعوى بما اوردك العقل في حسمه او قبحا لا بالعلم بذكر العقل فيه
 حسنا او قبحا لا يستقل العقل عندهم ايضا الا في ذلك بعض احكامه تعالى فهو عين مذهب هؤلاء
 الحنفية فلذا قال ابن امير الحاج في التقرير هذا هو عين قول المعتزلة انتمي نعم يمكن الفرق بان
 هذا البعض من الاحكام عند الحنفية قليل معين كوجوب الايمان حرمة الكفر ونحوها وعند المعتزلة
 كثير غير معين فاجب اى عقل الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بحبائلكم
 من الكذب والسفه ونحوها حتى يجب بحرم على الصبي العاقل ودعا في المنطق ثم في
 الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي سفيان
 عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه اى لا يكون احد من العاقلين
 معذورا في ان لا يعلم خالقه بل يكون معذرا ان لم يعلمه لما كبرى اى يشاهد من خلق
 السموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وثبوت جدسيته
 بحججه لا مجال للارتياح فيها اقول في كشاف هذه الرواية لصل المراد ماردى عن
 ابي حنيفة انه لا عذر لاحد بعد مضي مدة التأمل اى مدة يتأمل ويتفكر فيها العاقل في
 علم خالقه فانه اى بعض المدة بمنزلة دعوى الرسل في تنبيه القلب بذلك الله تعالى
 المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول مختلفة متفاوتة في الفهم ويمكن ان يكون المراد

بجميع الخلق فلما كانت في الاحسان عاية لمصلحة عامة حكم العقل عليها بحسن ولاحسان
مقابلته الاحسان بالاسارة لنقص لمصلحة عامة حكم العقل عليها بالفتح وباجلته الحكم بحسن على الاحسان
لمصلحة عامة وجود الالذات بالفتح على مقابلة الاحسان بالاسارة لمصلحة عامة عدم الالذات
لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة فننقل الكلام الى عاية

المصلحة العامة بان الكل من المتدين غير منقطن على حسنهما وانما يضرنا لو ادعينا
احده اى كل واحد من الحسن والفتح لذات الفعل حتى يقال لا نسلم ان حسن الفعل
هو الاحسان لذات الفعل بل رعاية لمصلحة العامة فحس الفعل الذي هو مقابلة الاحسان
بالاسارة لذات الفعل بل نقض المصلحة العامة ونحن لا ندعي حتى يضرنا بل الذي هو

اى ما ادعينا عدم التوقف اى عدم توقف كل من الحسن والفتح على الشرع
سواء كان ثبوته لذات الفعل او لصفة دلالة امر آخر ومنع الاتفاق اى الجواب
بفتح اتفاق العقلاء على انه اى كل واحد من حسن الاحسان وفتح مقابلة الاحسان بالاسارة معنا

حكمه تعالى باننا لا نسلم اتفاق العقلاء عليه لا يمتنا فاننا لا نقول باستلزامه اى كل من
الحسن والفتح حكما منه تعالى على المكلف بل نقول ان ذلك اى الحكم بالسمع

للمن شرع ولم نور والدليل الاثبات عقلية الحسن والفتح واستدلال على مذهب الخفية
بدليل خزيف وهو انه اذا استوفى الصدق والكذب في حصول المقصود

بان تيقن حصول مقصود على كل تقدير من الصدق والكذب في اثر العقل الصدق
وترك الكذب لاحالة فائنا الصدق ليس الاحسن فحلم ان حسن الصدق ذاتي وفيه

اى في هذا الدليل انه اى الشان لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر
فجميع الوجوه بان النظر الى مقصود معين لانه اى الشان لكل منهما اى كل وجه

والمراد

زنگنه

۴۰۰

المفرد

من المخطوط

1930

طابقه ۱۷

1923

من الصدق والكذب لو اذروا عوارض متافية للوازم الاخر وعوارضه اقلها المطابقة لغيره
والاستواء بينهما الصدق ليزم وقوع متعلقة والكذب ليزم عدم وقوع متعلقة قصدا على الاستواء
بين الصدق والكذب في جميع المقاصد والوجهات وتقديره تقدير امر مستحيل فيمتنع
الا يشك اى اشارة لعقل الصدق على ذلك التقدير اى على تقدير استحالة
ما يورث في الواقع مجازا استلزام محال البهال حاصله المستدل ان اراد الاستواء بالنظر
الى مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية كسبحان يكون الا يشار لمنح اخر وان اراد
الاستواء في نفس الامر بالنظر الى كل مقصود فلا ينضم الا يشار على تقدير الاستواء لان استواء
محال فتقدير الاستواء تقدير امر محال فجوهران بمنح الا يشار على ذلك التقدير وان كان
ازال المحال مجوزا يستلزم محال في شئ المقاصد والمجربان اشارة الصدق لما تقدر
في النفوس من كونه اللاتم لغرض العامة وبسببها العالم والاستواء المفروض انما هو
تخيل غرض ذلك الشخص وان دفع حاجته لا على الاطلاق كيف الصدق مدوح وكذا
منعوم عند العقلاء وعلى فرضه كمنعوم عند ابناء حكم بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل
وجه فلا ينضم الا يشار الصدق قطعا انتهى والاشاعة القائلون بان الحسن والقبح ليسا بغير
كل شرعيين بل هي شرعية قالوا في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ان
لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا اى لذاته لامل لهما مختلف كل واحد منهما
عن الفصل لان بالذات لا تنفك عن الذات وهذا يخالف الحسن عن الحسن والقبح
فان الكذب مثلا قبيح وقد كسب فانه يجب لصحة نوع وعينه من ظالم وانقاذ من
عن القصاص وتجميعه انجاء عن سفالك اى عن مقصد شك ومنه لا يخفى ان
حسن والجواب عن هذا الدليل ما ذكره الابرار في حاشية شرح المنقذ وانشاء ميزان

حاشية الى خاتمة بقوله لا يجب ان هناك اى في الكذب بحسبه وافتاد برى ليس مختلف
 عن الكذب حتى يميز مختلف القبح عن القبح في الكذب باق على قبحه لا حسن فيه اصلا ومع فاعلم بها
 ليس بحسن الكذب بل لصفة عرضت للفاعل هو انه اضطر الى ارتكاب احد القبحين اما الكذب
 يحصل بحسبه نبي وافتاد برى واما حرر الكذب الذي يفضي الى الظلم على النبي وقتل البرى واما برى
 واقبله الكذب ففي الكذب اذ تكلم اقل القبيحين لان الكذب صار حسنا بل لا اضطر
 سقط لذاته والعدول الى الاحسن موجب لذاته والى هذا اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله
 من ابتلى ببلتين فليس به خير ايسرهما ولذلك قال الفقهاء من وقع في النار وعلم انه لا خلاص
 منها الا بالقارة نفسه في ما مفرق له ان يفرق نفسه لانه لا يملك لنفسه حرام بل لا
 يملك الاحالة والصبر على الفرق ايهون من الصبر على نفحات النار قيل في حاشية
 شرح المختصر ليراجحان يود عليه اى على هذا الجواب ان هذا الكذب واجب
 وكل واجب فيدخل الكذب في الحسن والحسن عند الحكم لا يكون الا ذاتيا فهذا
 الحسن ذاتي فلا يجاب مع القبح فاينما الكذب ليس الا كونه حسنا لا لانه ارتكاب القبحين
 اقول في دفعه ليس حسن الكذب بهنا بالذات بل بواسطة حسن صفة نبي وافتاد برى
 بالعرض فكان حسنه لغيره والحسن لغيره لا ينافي القبح لذاته وهذا معنى قولهم
 الضرر واما تبحيح المحظورات بمعنى لاجل عروضة ضرورة يجب اسكن في الخطوط اربع بواسطة
 دفع الضرورة فيعامل بذلك المحظور معاملة المباح عما به الامران اى الشان ليزد القبول
 بان كلاهما اى من الحسن والقبح كما انه كل واحد منهما يكون بالذات كذلك
 يكون كل واحد منهما بالغير ولعلهم اى كل القائلين بالحسن والقبح الذاتيين يلتزمون
 اى كون كل واحد منهما بالغيرية اى بهذا الالتزام او بما ذكرنا من ان كل واحد من الحسن

والقسم كما يكون بالذات يكون بالغير ممكن كقولهم أي للقائلين بالحسن والقبح الذي لا يتغير
 عن إيراد القسم بانما جازان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير ممكن انقلاب الوجوب الى
 المحذور والغيرية الى الوجوب لا ترى الى ان الكساح بالاختلاف كان قبيحا بالذات صار حسن
 ابتداء النسل فكان مباحا في بعض المشرع ولما زال اسرار ذلك حسن نقي على قبحه فصار حراما
 بعده على أنه أي الدليل الذي ذكره الاشاعة ونهاج ارباب ثمان من دليل الاشاعة بالعلم
 لا يتوقف على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليسا بالذات الفعل بل نصفه اعتبارا بغير
 لا يتم علينا أي على الحقيقة القائلين بالاطلاق الا علمنا وان نعم على جمهور المسلمين
 فان الدليل انما يبطل كون كل واحد منها معتق للذات الجبائية لا يتولدون به بل يتولدون
 انه معتق اعتبارا بالحقيقة بكون الحصرية قد قامت الاشاعة في الاستدلال على كون الحسن
 القبح شرعيين تامبا لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذابا لكانت جميع النقيضات المحسنة
 والاصح في مثل قولهم لا كذب من غذا لا خير لا يخاد من الصدق والكذب بما كان
 يجمع القبيحان فان صدق قساي صدق لا كذب من غذا يصدور الكذب منه في الغذاء لئلا
 الكذب الصادر في الغذاء وبالعكس أي كذب لا كذب من غذا لعدم صدور الكذب عنه في
 يستلزم الصدق والرد بالصدق ههنا عدم صدور الكذب بالصدق حسن الكذب قبيح والملازم
 حكم اللازم فلازم كسرح مملوم القبح قبيح منزه اجتناع الحسن والقبح الذي لا يتغير في الكلام
 البيومي لا كذب من غذا وهما متاقضان منزه ان القبح لا حسن هذا تقرير الدليل على طريق تقريره
 القاسم قصد في شرح التفرقة بينه الا بمرى في حاشيته من الاستبصار على وفق ما يشرحه
 في شرح الشرح والسيد الشريف في حاشيته بآراء وفولاء وكذا يستلزم انتفاء الكذب بتمامه
 لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدور الكذب لا شك في ان انتفاء

وترك حسن قال بركت الله ابا دوى في شرح هذا الكتاب فيه اى في قوله بالعكس نظر لان الكذب في
 الكاذبين طريقان احدهما ان يتكلم في القصد بكلام صادق ففي هذه الصورة يتحقق الصدق والكذب و
 الاخر ان لا يتكلم بكلام بل نسكت ففي هذه الصورة كذب متحقق من غير صدق الا لان يقال الاول
 الاستلزام في صورة خاصة اى الاولى لا مطلقا انتهى وتقرر الدليل على اقراء
 الاخرى في ايجاز الافكار وغيره من الشارحين للتخصر وغيره انه يلزم في الكلام القدى اجزاء التقييد
 اعمى الحسن والاحسن بنا على ان صدق الكلام القدى يستلزم كذب الكلام اليومى وكذب
 القدى يستلزم صدق الكلام اليومى والصدق حسن والكذب قبيح ويزوم الحسن حسن ويزوم القبيح
 فيلزم اجتماع الحسن والنجس الذي هو الاحسن في الكلام القدى وهو اجتماع التقييد في الكلام القدى
 وقال السيد الشريف البحر جاني في حاشية شرح المختصر ان هذا ايضا جيد ولكن المذكور في الكتاب
 اوفق للمتن لكن التنازاع اى اورد النظر على شرح الشرح على هذا التفسير ان اريد لا كذب غدا
 في الجملة فلا يصدق على شى من الكلام القدى ان صدقه مستلزم لكذب هذا الكلام ان
 اريد لا كذب غدا في كل خير تكلم به فظاهر ان كذب شى لا يستلزم صدقه وانما الكلام في المجموع
 ولا يلزم اجتماع التقييد اذ كان الحسن والنجس شرعيين او اضافيين اما الاول فلان عند التعارض
 بين الحسن والنجس الشرعيين يسقط احدهما ولا محذور لان تحققه مجرد اعتبار الشروع وجعله اياها
 فلا خلاف المحل اذ الفعل مجرد حمل الحسن وبمختار اخرى محل القبح فيختلف العمل اعتبارا فافدا اجتماع التقييد
 ودرمما يمنع ذلك اى كون حكم الملزوم حكم الازم حقيقة بالذات فيقول لانهم ان ملزومهم
 حسن بالذات ويزومهم صحيح بالذات بل بالعرض والنسخ ذكره القاضي حنفى في المواضع
 الاخرى في حاشية شرح المختصر من ايجاز ايضا في حاشيته كما ترى ان المقتضى الى
 الشكرا يكون دسرا بالذات بل قد يكون غير بالذات استسهل مثلما في الرسل هو موجب لملك

على قوله لا يكون
 من ايات غلات
 انفسه من حيث
 كلفه لا القياس
 على الوجه المذكور
 بقا من التنازع
 ان اجتماع
 ولا يخفى على من
 على ان التقييد
 باعدام شى الاول
 بل انما يتحقق الاول
 اذ استلزامه
 وانما يستلزم
 وانما يستلزم
 وانما يستلزم

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال الشيخ في الاشارات الشرح اخل في القدر
اي التقدير الاسمي بالعرض بالخير وانما الدال اخل في القدر اولاً وبالذات هو الخير وما كان
وجود الخير متوقفاً على وجود الشره قليل وليس من شأن الحكم ان يترك الخير الكثير لاجل الشره القليل
فقد رتبته وادعاه فكان المقتضى الى الشره اخيراً مستنداً بالشره بكلام الشيخ في الاشارات وحينئذ
الحق الطوسي في شرح الاشارات بان البرهان المقنع للثبوت ليس شرهاني نفسه من حيث هي
كيفية مادية بالقياس الى علته المحبته له انما هو شره بالقياس الى انما لا فساد امر جهتها وكذا الظلم
والزنا بالقياس من حيث هما امران بعيدان عن قوتين كالنصبية والشهوية مثلاً بشرط بل يمكن
تمك الحبيشة كما لان ليتك القوتين انما يكونان شره بالقياس الى المظلوم والى السبابة الدينية
والى نفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء
كما دانا اطلق على اسبابه بالعرض لتاديبنا الى ذلك انتهى وبما هو فاعلم من ان المقتضى الى الشر
لا يلزم ان يكون شره بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شره بالعرض وكذا حال الضيق في
الخير لا يكون من تلك الجهة خير بالذات بل بالعرض قد يحجب عن هذا الدليل ما ذكره القائل
في المواقف والابري في حاشية شرح المختصر من ان هذا الدليل لا يثبت من قوله ان
الحسن هو العادي عن جميع وجوه اتبع لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا
لان خيبة اتبع اتبع هذا الجواب يمنع يهتدك الى الالزام المذكور
من ان الحسن والقيح كما يكونان بالذات كما يكونان بالغير فان حسن المرء من ان لم يكن مستلزماً
للانزاه بالذات لكنه مستلزم له بالعرض اليه وكذا القبح يستلزم قبحه بالعرض فانهم فانه دقيق و
قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ثالثاً ان فعل الصديق اضطرار
صادق بدون اختياره فان فعل الصديق والممكن ما لم يتبع حاب وجوده على عسره

من الجواب ان الانسداد انما يتم لو كان كين للشيء اختيارا على تقدير صدق الفعل عن الاحتياط فلا يتم انسداد ما وجد من
وجوب الفعل حال الاحتياط وكذا قبله فان القدرة والدرجى اذا اجتمعا وجب الفعل بما ذكره الا انهم لا يرون في هذا

على ما ناهى اى هذا الدليل الثالث منقوض بغيره البادى تعالى فانه ثبت من معنى
الدليل كون فعل البارى تعالى واضطراريا بان يقال فعل الله تعالى ممكن والممكن لا يوجد الا بالاجد الترجيح
وتزجج الموجه محال فوجب ذلك الفعل والوجوب موجب للاضطرار فيكون فعلا اضطراريا فيكون
مضطرا في افعاله وهو كثر فائدة عند الجهمية درهم اصحاب بهم بن صفوان الذين

هم الجبرية حقا لانهم قالون اجدد اختيار العبد من مسج الموجه ان الاقدرة في العبد
اصلا لا على المكسب لا على الايجاب بل هو اى العبد كما يملكه الذي لا يقدر على شئ وهذا
منسقط شئى حكمه باطله ومذهب سدر لان كل ما قل علم بوجوبه ان العبد خواس القدرة فهو
الضرورة وعند المعتزلة اى العبد قدرة موهبة في افعاله اى افعال العبد كما سبقت
ومسما تها والعبد خالق لافعاله وهو اى المعتزلة يجوز هذه الاقعة اى الالة المحمدية فانهم
ثبتوا خالقين احد قالى والعبد كما اثبت المجوس خالقين احدهما الخبير وهداسى ايزدان الثانى
شروهرسى بابر من فى الحديث القدريه مجوس هذه الالة رداه الدار قلنى والمعتزلة رادوا
مستقلا انفصار واقدرية وهم يقولون ان المراد بالقدرة اهل السنة لانهم يقولون

غير الشر من الله تعالى والعقوبة فافهم ان الامكان ليس من شأنه اعادة الوجود
غير قابلية ممكن محتاج الى الغير لا يفيد وجود شي ككيف يكون له قدرة ماثرة يصدر بها افعال
عنده اهل الحق ويميل السنة والجماعة لله اى العبد قلادة كاسية بما يصدر افعال
لكن عند الاشعرية ليس معنى ذلك اى وجود القدرة الكاسية له الا وحيث
قدرة منوّهة بتخليها العبد قدرة مع الفعل بالامد خلقت اى مغلية العباد لا

2

10

...

کتابخانه

في

七

1

۱۰۰

五

1

12

11

4	
---	--

1

11

9

لا في العمل لا في القدرة فعند فهم اذ اراد الله تعالى ان يخلق في العبد فعلا يخلق او لا يخلق
في اول الامر ما قدرة على شئ ثم قويا الله تعالى الى الفعل ثم يوجدها الفعل فتنسب الفعل الى العبد
فمنسبة الكتابة الى القلم والاشاعة العاكسون بهذه القدرة المتوهمه الغير الموجودة قالوا ذلك
اي ينفذ القدرة المتوهمه كافي التكليف اي تكليف الله عباده بالانفعال الاعمال
والسكنى انه اي قول الاشاعة كقوله للجبر فانهم لما قالوا بالقدرة المتوهمه فلم يكن في
العبد قدرة حقيقية فامى فسرق بينه وبين الجهاد وهو الجبر فهم وانكادوا محرز من القول
بالجبر لفظا لكنهم قالوا بمعنى وعند الحقيقة الكسب صرفا لقدرة المخلوقة من
الله تعالى للعبد الى القصد المصمم اي الخالص الى الفعل اي فعل العبد الظاهر
تفعل الجبر والجبر الاول بصرف القدرة والجبر الثاني بالقصد فلما اي القدرة
المخلوقة من الله تعالى للعبد تأتت في القصد المذكور اي القصد المصمم الى الفعل
الله الفعل المقصود عند ذلك اي عند صرف القدرة الى القصد المصمم بالعبادة
يعني جرت عادة الله بخلق الفعل عند صرف العبد بهذه القدرة لان الصرف المذكور والقصد
المستور موثران في الفعل ولما كان ههنا منقضة سوال بان الكلام ينقل الى ذلك القصد بان
فاعل ذلك القصد ما ذا فان كان فاعله العبد فهو مذهب المعتزلة وان كان فاعله الله فهو مذهب
الاشعرية فاشار الى جوابه بقوله فتقبل ذلك القصد من كل احوال اي وصف غير موجود
ولا معدوم في نفسه قائم بوجوده فلا احوال هي الامور الاعتبارية التي وجودها تباين شيئا كما
ابن ابينا في التمهيد عليه اي على ثبوت الاحال جميع المحققين وذكره تميمه ابن ابي الجراح في
التفسير ثم القاسم ابو بكر واما المحرزين فليس القصد بخلق اي بخلق الله لان القصد حال الخلق
لا يكون موجودا ولا مسبوذا ولا محققا فافضة الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بان حدوث

[illegible]

هذه
 القدرة
 بالانوار
 الى ان يكون
 قلوبهم
 في
 غلبه
 القصد
 والافان
 من القصد
 في القصد

وهو ابداع امر وليس الاحداث كالخلق بل هو اى الاحداث اهون اى اسهل
 من الخلق فجوز ان يكون قدرة العبد محدثة لا خالقة قال وسأذاتنا ذنابا لا بل ان يتم
 صلح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متمات استعداد الممكن الذي هو نحو من الاسكان على
 ما حق فلا باس ان تحدث قدرة العبد في القصد المصمم وليست النصوص شاهدة الا بان
 الخلق ارتقاه فظا اى باضافة الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتبارات
 الا ترى ان العقل العاقل اعلم ان الاسكان غير متعلق انى وقيل ذلك القصد ليس بمجال الخلق
 اجمالا بل انما هو الراسطة بين وجود الشئ وسلبه غير معقولة بل هو اى القصد موجود في
 الخارج وهذا قول الجمهور من علماء ابن ابي عمير في التفسير شرح التحرير فيجب تخصيص القصد
 المصمم من عموم الخلق اى خلق كل شئ سد تعال بالعقل بان كل فعل ان كان
 العبد مخلوق سد تعال الا ان القصد فانه ليس بمخلوق له بل هو مخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى
 خلقكم واتعلون سرى القصد المصمم لانه اى كون القصد المصمم مخلوقا للعباد في ما يتحقق
 به فانه خلق القدرة في العبد التي من شأنها ان تمكن من الفعل والترك للعبد ليتقوى به الجبر
 فانه خلق القدرة ان يورث في شئ وادناه ان يورث في هذا القصد فكل سد تعال الحكيم
 لا يخلو عن غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التأثير ولاء اولى ما يتجسد اى
 يكون القصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التكليف اى تكليف العبد بالافعال الاحمال بل ان
 غير القادر على فعله وهذا انى طريق كونه قادرا وهذا اى ما ذكره في الحنفية كما في الوسطة
 بين الجبر الذي هو من مذهب الجهمية والاشاعرة والتفويض الذي هو من مذهب المعتزلة حيث
 فوضوا الافعال من كل الوجوه الى العباد لان غرضهم ليس بحرج من بل قالوا بان القدرة العبدية
 في الله فخلوا العبد بخياره ولم يقولوا بان جميع افعال العبد مخلوقة له وفيه ما فيه اى في اقل

قال في الفطرة اللاهوتية الصنف ذكر فيها اصولا فاضلة منها مسائل الاختصاصيات

من ان القصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق فانه من ان الامكان ليس من شأنه فائدة
الوجود للغير فكيف ينفي الحكمين الوجود للقصد هذا توضيح ما قاله بركت الاله ابادي وقال بعضهم بامارة
الاله ان اتجاهه من التكليف وتحت فائدة خلق القدرة تقضيان ان يكون العبد متبع واما
ان ذلك الصنع هو القصد فيتم تخصيص القصد من بين الافعال تخصيص من غير تخصيص وعنده
ان في صدور الافعال الاختيارية لا بد من ادراك كلي يتبعها ارادة كلية وادراك جزئي يتبعها
ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب ادراكات الجزئية المجسدية فان الارادة
تتعلق بالفعل وتحت بها هجوم بحسب العلوم الكلية العقلية التي تتبعها
الارادة الكلية ففى انبعاث الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار
ذلك في الفطرة الالهية وحاصل ما ذكره المصنف في الرسالة المعهدة بالفطرة الالهية
وهي في اصول فاضلة منها مسألة الاختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفي العبد
الامر الجزئي مساو جزئية قريبة كالتحليل الخاص والشوق الخاص في الامادة الخاصة ومساو كلية بعيدة
كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها معان جزئية والاخرى مدركة باقتل كونها كلية
فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية مختار وبالنظر الى العلوم الكلية مجبور ولما كان الشرع امور
جزئية مع التكليف بها بالنظر الى السباوى الجزئية القريبة لان العبد في الفعل الجزئي بالنظر الى
السباوى القريبة الجزئية مختار وانها اى الفطرة الالهية لا يجدى اى نفع من تقاريق
العصاة اى قطعات العصا المكسورة فلا يضر شي كثر النفع والعرب في قطعات احصاء المكسورة
فوائد فلذا يقال ان هذا النفع من تقاريق العصا وقالت الاشاعرة في الاستدلال على
كون الحسن والقي شرعيين رابعا لو كان كل من الحسن والقي كذلك اى مختليا لذات الفعل
اولئك اول اعتبار لا يخص حبل الشراع لم يكن البادى تعالى مختارا في الحكم اى في الامور

لا ينافي عدم الجواز اى عدم جواز التعذيب نظر الى الحكمة كيف يجوز التعذيب
 نظر الى الحكمة والحال انه حيثما اى عدم البشعة قد كان لهم اى للناس العذر مقتضا
 العقل وخفاء المسالك اى الدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا كانت
 عقولنا مغمضة لا يدرك جهن الفعل وقبحه وكاث الدلائل الدالة على حسن الفعل وقبحه خفية علينا
 فانما معذرون ولهذا العذر قال الله تعالى ورسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون
 للناس على الله حجة بعد الرسل اى ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين بال
 لعننا يعذر الناس فيقولوا انا معذرون ويكون للناس بيان العذر على التهمة واقول
 ايضا في الجواب عن الدليل الخامس الملازمة بين كون الحسن والقبح حقيقيين وبين
 جواز العقاب قبل البشعة ممنوعة فانه اى جواز العقاب فرع الحكم والتحريم المحمى
 الخفية لا نقول به اى بالحكم قبل البشعة وانما ينهض في الدليل على المعترضة الثانية
 بثبوت الحكم قبل البشعة وعلى الماتريزية وجوب شرح العراق القائلين بان العقل قد يستقل
 في ذلك بعض احكامه تعالى ايضا فخصوا اى المعترضة للجواب عن الدليل المذكور ان العذر
 المقصود من الآية بجذاب الدنيا كما عذب به المقدمون من كذب الرسل بدلالة
 السياق اى بدلالة الاطلاق بالآية وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا
 متر فيها فسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها بتميز اى امكننا فمعنى الآية ما كان معذبين في
 الدنيا حتى نبعث رسولا رد جواب المعترضة بانما سلمنا التخصيص لكنه لا يحدى فبما ان الآية
 لم ادلت على انه لا يلزم بحكمتها ورحمة ايصا العذاب اللادنى على ترك الايمان والشك في
 تنبيههم بارسال الرسل فلا يلتزم على ان لا يوصل اليهم العذاب الاكبر على تركها قبل ذلك
 اولى والمعترضة اقولوا الرسول الواقع في الآية بالعقل فانه اى العقل رسوق باطن

في تنبيه القلب فالمعنى حتى نبعث رسولا بالبيان العقل الى غير ذلك من وجوبها
 ان خصوص الرسول ليس بمبراد بل المراد المتبعية من قبل اطلاق الجزئي على الكل فالمعنى
 ما كان معذبين حتى نبههم بحسن التنبيه ومنها ان المعنى ما كان معذبين بجزء الشرع كمنع
 لا يسيل ليليا الا التوفيق ولا خفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت
 الحكم قبل الشرع في الجملة قالوا لو كان الحكم شرعا لزم اخفاها بالرسول اى انما
 عجزهم عن اثبات الرسالات والنبوة والافحام بالظاهر والحوار الملة عند امرهم اى امر
 المكلف بالنظر في المعجزات معنى اذا ادعت الرسل رسالتهم فيكبر عليهم المكلف فيقول
 ان معجزات فأنظر اليها كي تعلم صدقها لا يحتاج موصلا الى ما ادعيته فيقول المكلف ان
 لا انظر في المعجزات ما لم يوجب علي النظر في المعجزات اذ لا يمكن منع مما لم يوجب عليه
 على النظر في المعجزات ما لم انظر في المعجزات اذ لا وجوب بالافحام الا بالشرع فوجب النظر
 في المعجزات متوقف على ثبوت اشرح التوقف على النظر في المعجزات فيتوقف كل واحد من
 النظر في المعجزات ووجوب النظر في المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا يسيل للرسول
 الى دونه على قولكم وهو معنى الافحام والمعتزلة قالوا ولا يلزم اشكال افحام الرسل
 حليتنا لاننا منع المقدمة التامة لا يجب النظر ما لم انظر لان وجوب النظر في المعجزات
 عندنا لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية العقلية التي تسمى النظرية
 القياسية بمعنى من القضايا النظرية التي قياساتها مما شئت ان لا رتبة زوج فوجب النظر
 يعلم بقتل بدون الاستقانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا
 العقلية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر يدعية وليس كذلك لوجوب
 النظر على افاذه النظر العلم مطلقا اى في الجملة وقد انكرنا اسميته وفي الاكليات

سلمه قد اراد ان
 ذلك من وجوبها
 ان خصوص الرسول
 اى امرهم اى امر
 المكلف بالنظر في
 المعجزات فأنظر
 اليها كي تعلم
 صدقها لا يحتاج
 موصلا الى ما
 ادعيته فيقول
 المكلف ان لا
 انظر في
 المعجزات ما لم
 يوجب علي
 النظر في
 المعجزات اذ
 لا يمكن
 منع مما لم
 يوجب عليه
 على النظر
 في المعجزات
 ما لم انظر
 في المعجزات
 اذ لا وجوب
 بالافحام
 الا بالشرع
 فوجب النظر
 في المعجزات
 متوقف على
 ثبوت اشرح
 التوقف على
 النظر في
 المعجزات
 فيتوقف كل
 واحد من
 النظر في
 المعجزات
 ووجوب
 النظر في
 المعجزات
 على الآخر
 فيرجع الى
 الدور ولا
 يسيل للرسول
 الى دونه
 على قولكم
 وهو معنى
 الافحام
 والمعتزلة
 قالوا ولا
 يلزم
 اشكال
 افحام
 الرسل
 حليتنا
 لاننا
 منع
 المقدمة
 التامة
 لا يجب
 النظر
 ما لم
 انظر
 لان
 وجوب
 النظر
 في
 المعجزات
 عندنا
 لا
 يتوقف
 على
 الشرع
 بل
 هو
 من
 القضايا
 النظرية
 العقلية
 التي
 تسمى
 النظرية
 القياسية
 بمعنى
 من
 القضايا
 النظرية
 التي
 قياساتها
 مما
 شئت
 ان
 لا
 رتبة
 زوج
 فوجب
 النظر
 يعلم
 بقتل
 بدون
 الاستقانة
 بالشرع
 وفيه
 ما
 فيه
 من
 ان
 كون
 وجوب
 النظر
 من
 القضايا
 العقلية
 لو
 كان
 القضايا
 الموقوف
 عليها
 وجوب
 النظر
 يدعية
 وليس
 كذلك
 لوجوب
 النظر
 على
 افاذه
 النظر
 العلم
 مطلقا
 اى
 في
 الجملة
 وقد
 انكرنا
 اسميته
 وفي
 الاكليات

فیروز خان

و الخوف في احوالنا
وسم ذلك خوفنا
الغسل والامساك
بعد غسل حكم الغسل
منه انما هو غسل
الانسان في غسل
لوقال احدكم غسل
ينظر اليه الى غيبه
ذلك حكمه ومن
ذلك حكمه ومن
الحكم

انكره الاشاعرة وحاصل ما في الموقف ان النقص على قسمين نقص في الافعال كالكذب
 ونقص في الصفات كالبهل فالنقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه الذي
 بمعنى استحقاق الذم والعقاب عقداً لانه تعالى مختار في الافعال فيستحق على فعله المباح
 الذم والنقص في الصفات لا يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه بل الى القبح المقابل الحسن بمعنى
 صفة الكمال وهو عقلي بالاتفاق من غير نزاع لان الصفات غير اختيارية لله تعالى ولا ترجع اليها
 لا يكون في غير الاختيارية فصحفج باننا لانسلم رجوع النقص في الافعال الى القبح العقلي
 المتنازع فيه الذي ليس من الاستحالات العقلية فان ما بينا في الوجوب الذاتي الذي
 هو الكمال كيف اى صفة كان ذلك ماناً في افعالنا من الاستحالات العقلية
 التي لا نزاع لواحد من العقلاء فيها فالخصيص يكون الكيف المناق في الوجوب من
 الاستحالات العقلية ومن القبح يتفق على عقليته وعقد الفعل المناق في الوجوب
 الذاتي من القبح العقلي المتنازع فيه لاسن الاستحالات العقلية تحكم ولذلك لا اى يكون
 ما بينا في الوجوب الذاتي كيف كان من الاستحالات العقلية اثبتته اى اثبت كون
 الكذب نقصاً تحيلاً التصاف تعكبه المكنمة الذين هم غير متدينين بدين لا يستندون
 اقوالهم الى نبى من الانبياء لكن يلزم على الاشاعرة القائلين بحواز تعذيب الطائع
 اى المطيع الغير العاصى امتناع تعذيب الطائع كما هو اى الامتناع من
 اى محفظة ومذهب المعتزلة فانه اى تعذيب الطائع نقص يستحيل
 عليه تعالى اذ لو كان امتناع الكذب على الله تعالى لكونه نقصاً احدهم امتنع تعذيب
 الطائع ايضاً لان تعذيب الطائع والكذب سوسيان في النقصية وهو خلاف
 مذهب الاشاعرة وقولهم ففى الاستدراك اشارة الى ان الجواب بانه نقص غير متمسك

قال لا شعري على التنزل الى الانتقال من المذهب الى الحق الذي هو في غاية العلو
 بطلان حكم العقل الى المذهب بالباطل الذي هو في غاية الانخفاض اعني تسليم كون العقل
 حاكما يعني قال لا شعري على تقدير تسليم ان للعقل حكما بالباطل وجوب شكر المنعم
 على العبد النعم عليه وبني حكم العقل في خصوص هذا قال الابهري في حاشية شرح
 المختصر ان المراد بالتنزل هو الانتقال من مذاهبهم وهوان العقل ليس حاكما في الاحكام
 الشرعية سيما الى موافقة المنعم وتسلم ان العقل حاكم في الجملة انتهى وقال السيد شحاته
 على شرح المختصر وكان الفائدة في تسليم القاعدة بعد ابطالها وبيان فساد ما يبين
 يعني وجوب شكر المنعم وكون الحكم لا فعال العقل اقبل الشرع اللتين هما من فروعها
 المختصة اظهار سقوط كلاهما في عرفهم بناء على حملهم كسقوط كلاهما في أصلهم انتهى حكمهم
 ليس بواجب عقلا بل شرعا قال الامدي في الاحكام شكر الله تعالى عند حصوله ليس هو
 معرفة الله سبحانه لان الشكر فرع المعرفة وانما عبادة عن العلب النفس الزايم للشفقة
 بها بالاجتناب عن استحقاقات العقوبة والعزم الى انحصار الحسنه كذا قال
 الاسفوي في شرح المنهاج وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله رب العالمين
 والشكر لله تعالى ونحوه بل المراد اجتناب خيشت العقوبة والالتيان باستحسانات
 العقوبة والنعم هو البارئ سبحانه وتعالى انتهى وقيل ان المراد بالشكر صرف لعبادة
 جميع ما انعم الله سبحانه عليه فيخلق لاجله كصرف النظر الى مطالعة متصنوعات وسماع
 الى تلقى او امره نفس عليه كسيد والابهري وميرزا جان الشيرازي في حواشيه على
 شرح المختصر نلاحظا للمعزلة فانهم قائلون بوجوب شكر المنعم وقد نص صدر الشريعة
 في التوضيح على ان شكر المنعم واجب خفلا عنه ناو في كشف البرودي عن القول

وذهب طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب يحكم بالعقل كحسن العمل
 والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب ايضا ثم فيه واليه سب كثير
 من اصحابنا بحيث لا يامر خصوصاً العراقيين منهم وذكر الاسنوي في شرح المنهاج
 واليه ميل الامام فخر الدين الرازي في بعض كتبه الكلامية استدل على انه لا يشتر
 في مختصر ابن الساجب المنهاج والتحريم وغيره ما يانه اى بان الشكر لو وجب
 عقلاً لوجب لفائدة والا كان عبثاً والعقل لا يوجب العبث ولا فائدة
 لله تعالى لتعاليمه عن الفائدة لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع
 مضرة والله تعالى منزّه عن ذلك ولا للعبد اما فى الدنيا فلا فائدة
 الشكر مشقة على النفس لا حظ لها فيه وما هو مشقة بلا حظ لا يكون فائدة للعبد فى
 الدنيا واما فى الآخرة فلا فائدة اى الشان لا مجال اى لا طاعة للعقل
 فى ذلك اى امر الآخرة فان امور الآخرة من الغيب الذى لا يدرك
 بالعقل اقول فى الجواب عن هذا الاستدلال اخذاً مما ذكره الشيخ حاشيته
 على شرح المختصر بقوله قيل فيه نظر لان المعزلة لما قالوا باستقلال العقل
 باوراج حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا بمعرفة الفائدة
 الاخرية فكيف يعلمون عدم المجال باستقلاله انتهى بعد تسليم ما ادعاه
 المعتزلة من كون العقل حاكماً بالحسن والقبح كما هو اى التسليم من التناول
 لان معنى التناول القول بعد تسليم ما ادعاه المدعى القول بانه اى الشان
 لا مجال للعقل فى ذلك الآخرة مشكل او تسليم كون العقل حاكماً تسليم
 المجال له على انه اى الشان لو تم هذا الاستدلال لا مستلزم

قد علمت ان هذا
 الى ان ان كان
 ولياً سواداً عند
 فخرنا وعند
 قد علمت ان هذا
 انتقام العلم
 بوزن السواد
 ما في سواد

٦٩

فانهم قالوا ان حسن العمل
 يتناوب عليه فانه عند حسن
 لا حجة الله تعالى

ذلك عدم الوجوب
 مطلقاً فانه لو لم
 يحصل في الموضع
 فانه يثبت في
 ذلك في الاثر
 انه لا يدرك بالفضل

٤٥

في الاستدلال على
 في الوجوب
 على خلاف ذلك
 فانه يثبت في
 ذلك في الاثر
 انه لا يدرك بالفضل

هذا الاستدلال على الوجوب مطلقاً سواء كان وجوب الشكر او وجوب نيل الشكر فانه يجري
 في عدم الوجوب مطلقاً بان يقال لو وجب الشكر لوجب لفائدة آه والظاهر من المتن
 ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد تسليم المطلق اي مطلق الوجوب
 في لغة الظاهر إشارة الى انه يمكن ان يقال المعتزلة لما قالوا باحكم مطلقاً نظموه في وجوب
 الشكر فكلنا فبمع قطع النظر عن جهة المتفرع عليه في الحكم مطلقاً مع ان المشتقة لا تنفقه
 الا فائلاً بذاتها من الاستدلال حاصله ان في المتدك الشكر مشتقة مسلم لكن لا سلم
 ان المشتقة تنفقه الفائدة فانه يجوز ان يكون مع المشتقة فائدة كما استمرار الصفة وسلامة الاعضاء والباطنة
 الظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يخفى فان العطايا
 جمع عطية وهي ما تعطى على متن البلاء اي متن الصلابة البلاء يجمع بلية
 قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا قال لا يسند
 لما قال ان المشتقة لا تنفقه الفائدة حاصله ان الجهاد من عظم الشاق مع انه
 موجب لفائدة بذاتها اسهل والمعتزلة قالوا مستلزمين على وجوب شكر المنعم حقلاً
 بالمعارضة على مقدمته دليل الاشاعة وهي ان الشكر لا فائدة فيه للمعبود في الدنيا
 بان الفائدة تنقسم الى جلب منفعة ودفع مضرة وانه اے الشكر يستلزم
 كلا من احتمال العقاب بتركه اے ترك الشكر وهو دفع المضرة
 وكلاهما كان كذلك اے كل شيء كان مستلزماً لا من من احتمال العقاب
 بتركه الذي هو فائدة دفع المضرة فهو واجب وعروض ما قالت المعتزلة
 في الاستدلال بطريق المعارضة في مختصر ابن الحاجب والتحريم وغيره باجوابين
 اولاً بان اے الشكر نصرف في تلك الغيرة فان العبد الشاكر مع جميع الشكر

في ملك الرب المشكور والشكر لا يكون الا بصرف القلب والجوارح الى ما خلقا لاجل
 فيكون الشكر قبل الشرع بدون امر الرب تعالى تصرفا في ملك الغير بغير اذنه
 ولتصرف في ملك الغير بدون اذنه حرام فيكون الشكر حراما ويجاب عن هذه
 المعارضة بهذه الوجه باننا سلمنا ان الشكر قبل الشرع وان كان تصرفا لغير الاذن
 الشرعي لكن لا سلم انه تصرف بغير الاذن مطلقا بل هو تصرف بالاذن
 العقلية وهذا الاذن اذن من الله تعالى فان العقل رسول باطن عند المعترضة
 على الله اى التصرف في الشكر مثل الاستغلال بجدار الغير والاستغناء
 بمصباح بخير فكل انهما حاجتا الى الاذن فيها فكذا الاحاجة الى الاذن في الشكر
 تصرف المالك بالتصرف في ملكه وثانيا بآية اى الشكر على نعمه يشبه
 الاستغناء بالله تعالى بوجهين احدهما ان لا يكون للنعم قدر يعينه بالنسبة
 الى ملكة النعم عظيمة وثانيهما ان لا يكون شكرا مما يليق بمنصبه نعم الله العاقبة على العبد
 ليس لها قدر يخيد بالنسبة الى خطيئته بكونه والشكر الذي يفعل العبد لاجل ما لا يليق بكبريائه لانه عونا
 بهذه الشكر النظر في معرفة الله تعالى ليعلم انه واحد قادر عالم فكله كمثل فقير تصدق عليه ملك عظيم
 بملك البلاد شرقا وغربا كسرة من الخبز او قطرة من الماء فان ما انعم الله تعالى على عبده
 بالنسبة الى كبريائه وخرائن ملكه اقل من نسبة اللقمة الى خزان الملك فطفون الفقير
 يشكر في المحافل العظيمة باشارة الا صبح الى الملك العظيم بانه متوحد بالملك
 اعطاء كسرة من الخبز او قطرة من الماء ولما لم يليق هذا المنصب بالملك بعد استغناء
 فالشكر يشبه الاستغناء وكلما يشبه الاستغناء فهو حرام فالشكر حرام قال الفاضل ميرزا
 في حاشيته على شرح المختصر لم يقل انه استغناء لانه من دفع بان الاستغناء انما يتحقق بالقصد

لكن ذلك مما يعذر عنه وكان في صورته فقيه سواد الادب يحجب ان يحزر عنه
 وذلك كما قال الاشاعرة ان اساسه تعالى توقيفيه لاحتمال سواد الادب
 فيه بناء على جواز فهم معني منه غير مقصود فيه سواد الادب قتال انتهى وهو
 اے المذكور في المعارضة بالوجه الثالث في ضيغف لاننا نفع الكبر باننا لا نسلم
 ان كل ما يشبه الاستغناء فهو حرام فان العبد عند الله الاخلاص بالنية السخا لسته
 فكل ما صدر عن العبد وهو صالح للتقويم في الجملة بالنية السخا لسته فهو حرام البتة
 وايضا لا نسلم ان الشكر يشبه الاستغناء فان الشرع ورد بوجوب الشكر وكيف
 يقال ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستغناء او الشبه بالاستغناء
 قبيح والقبیح لا يكون واجبا قتل بدارشارة الى الدقة مسألة لا خلافت
 لاحد من اهل السنة والمعتزلة القائلين بان الحكم من الشرع يعتزل في
 ان الحكم وان كان اے الحكم في كل فعل قد يمتا عن اهل السنة فان الحكم
 عندهم عبارة عن خطاب الله الالهي القويم المتعلق بافعال المكلفين اقتناء
 وتخيير او الحكم حادث عند المعتزلة لان الحكم عندهم عبارة عن الوجوب والحرم
 وغير ذلك وهذه الامور معللة بعلة حادثه بارادة العبد عندهم فتكون حادثه
 فيكون الحكم حادثا لكن لا يعلم قبل البعثة اے قبل ارسال الرسل
 بعض منه اے من الحكم بخصوصه اے من حيث انه خاص بعينه لا لاشياء
 لاحد من الفريقين اعني اهل السنة والمعتزلة في ان الحكم يجوز ان لا يعلم منه
 بخصوصه قبل البعثة وان كان الحكم قد يمتا عن اهل السنة فالكل متفقون في
 عدم العلم ببعض من الحكم بخصوصه وان افترقا بان الاشاعرة ومجهور الحنفية

خاتمون بانه لا يعلم شيء من الاحكام قبل البعثة والمعتزلة وبعض الحنفية قالون
 بعد علم البعض فقط اما عدم العلم ببعض الاحكام عند المعتزلة الذين
 يعقلية الحكم فلانه اے الحكم والكان ذاتيا ثابتا بدون الشرع بمقتضى
 ذات الفعل لكن منه اے من الفعل ما اے فعل لا يدرك العقل
 علة الحسن والقبح فيه اے في هذا الفعل فلا يعلم حس والقبح فكيف يعلم
 الحكم الذي بناؤه عليه كوجوب صوم رمضان وحرمة صوم اول شعبان
 واما عند غيرهم اے غير المعتزلة فلان الموجب اے موجب الحكم والكان
 الكلام النفس القديم لكن انما كان ظهور اے ظهور الحكم بالتعلق اے
 بتعلق النفس القديم من يحتاج بذلك الكلام او بتعلق الحكم بالحكوم وهو
 اى التعلق حادث بجلود البعثة فلا حكم مستنصر اى معين قبلها
 اى قبل البعثة فلا حرج في شيء من الفعل والترك عندنا اے عند
 اهل السنة فلا تخليف بالاحكام لسكان الجبل الذين لم تبلغهم الدعوة عندنا بخلاف
 المعتزلة فان سكان الجبل مكلفون بالاحكام عندهم ولم يعيد بعضهم الاحكام التي
 قال بتكليفها بعض الحنفية منا واما الخلاف المنقول عن اهل السنة
 ان الاصل في الافعال الاباحة كما هو محتار اكثر الحنفية منهم الكرخي
 والعراقيون والشافعية وفي التفسير لا حدى هو مذاهب طائفة وفي الاختار
 هو اى المعتزلة وفي حاشية شرح المنار للمصنف وهو مذاهب معاوية ومن
 كروان وابنه يزيد وغيرهما والقول بانه مذاهب الشافعي ليس عنده شيء لانه
 لم ينقل عنه في صحيح الا ما يوافق التوقف او الخطر كما ذهب اليه غيرهم

قوله ان الحنفية
 الذين قالوا بالبيان
 الحنفية الذين قالوا
 اهل السنة والجماعة
 فاعلم ان قولهم
 حجت ان يكون
 اهل السنة والجماعة
 لم يرد الا بالبيان

علم

اذ اذ اذ اذ اذ اذ اذ
 بدارض النقي كذا في التفسير
 سنة رجم الله
 سنة قوله غيرهم منهم
 ابو منصور القاري
 وصاحب البداية
 اهل الحديث
 سنة رجم الله

مله
قولاً وفيه ما فيه
اشارة الى ان الذي
يظهر كاستيحاء كلام
هو الخلاف قبل
الشرع ومن ثم
لم يجعلوا دفع الكلام

٤٢

والاصوليات في الجرم
فلا بد ان شرع بها
منها ما لا بد
منها

في شرح المنار للحنفت هو مذهب بعض اهل الحديث وفي الحاشية وجميع ان المال
في الاقال التحريم وهو مذهب علي والملة من اهل البيت ومذهب الكوفيين
منهم جوسيفه وفي التفسير الاحمدى الاصل عند الجمهور المحرمه وايضا فيه عند السلف
الاصل هو المحرمه في كل حال وفي الاشباه نسبها ابا فاعية الى ابي حنيفة وقال
صه ساهلا ما كره في اصوله ان بعد ورود الشرع الا باحثة في الافعال الحكم
في الاموال كالبيع والاكل مثلاً والخطر في الافعال الكائنة في الانفس
كالقتل وقطع العضو والايلام بالضرب والتصرف على الفروج مثلاً فاقيل
هذا الخلاف وقع بعد الشرايع لا قبله بالادلة السمعية اي دلت تلك الادلة
على ان ما لم يقيم فيه دليل التشريع ما ذون فيه عنه اهل الابا حة
او ممنوع عنه عند اهل النظر وقوله فاقيل خبر لقوله اما الخلاف المنقول اه
وهو جواب سوال مقدر تقريره انه لما تحقق انه لا حكم عند الاشاعة قبل الشرع
فكيف يصح عنهم القول بان الاصل الابا حة لو المحرمه لان كلام من الابا حة او المحرمه حكم و
لا حكم قبل الشرع وحاصل الجواب ان هذا الخلاف واقع بعد الشرع بالادلة السمعية
لا قبله وفيه ما فيه اشارة الى ان الظاهر من كلام الاصوليين ان هذا الخلاف
في الافعال قبل الشرع واما المعتولة فمقسمو الافعال الاختيارية
وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها اسي بدوات هذه الافعال
كاكل الفاكهة شربة ماء الا في البقاء التي غذاء اهلها غير الشوكه والثمار لا فيما
نمذوا هذه الفواكه والثمار وفي التفسير اشارة الى ان الاختيارية ههنا ليست
بالمنع المشهور الى ما تدرك فيه قبل الشرع جهة محسنة اي موجبة

الحسن او جهة مقبحة اى موجبه للقبح يعنى الى افعال يوحدها طريق يقينى لقتل
 بسببه حسنهما او قبحهما فينقسم ما تترك فيه تلك الجهة الى الاقسام الخمسة
 المشهورة من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه يعنى لا تخلو تلك
 افعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلو من الشك احد طرفيها من
 الفعل والترك على قبح اولاد وعلى الشق الاول اما ان يشتمل الفعل على القبح فيه
 محرمه واما ان يشتمل الترك على القبح فيه واجبة على شق الثاني اما ان يشتمل على
 على حسن اولاد وعلى التقدير الاول اما ان يشتمل الفعل على الحسن فيه مندوبة واما
 ان يشتمل الترك على الحسن فيه مكرهه على التقدير الثاني وهو الذى لم يشتمل واحد من الفعل
 والترك على حسن فهو المباهة والى ما ليس كذلك اى لا لا تترك فيه
 جهة محسنة او مقبحة يعنى قسمو الافعال الاختيارية الى افعال تترك فيها جهة
 او مقبحة والى افعال لا تترك فيها جهة محسنة او مقبحة ولهما اى للمقبحة
 فيه اى فيما كذلك قبل الشرع ثلاثة اقوال الاول الاباحة اى
 عدم الحرج وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنفية لاسباب
 العراقيين قالوا واليه اشار محمد بن بدر وبالقتل على اكل الميتة شرب الخمر
 فلم يفعل حتى قتل بقوله خبت لان يكون اثمالا ان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرم
 لاسبابهم عنها فجعل الاباحة اصلا والحرمه لغرض النهي كذا فى التقرير شرح
 التحرير وفى شرح المنهاج للاصفهائى فيه مباهة عند المعتزلة البصرية وبعض
 الفقهاء اى من الشافعية والحنفية كما قال فى المحصول والمنتخب انتهى تحبيدا

قوله وربما كان
الشيء من شر
المحقق من انه
انما خلق الخلق
للاشياء ليست
العبث فيفسد
فيثاب عليهم

٤٦

فلا يلزم من عدم
الاباحة عبث
الاشياء
بعبث الله تعالى

الكلمة المطلق اى خلق الاشياء والافعال دفعا للعبث يعنى لو لم يكن
الاشياء مباحة فانت جكمة المخلق وفائدة التي هى انتفاع العبد واذا كانت
الحكمة صارا لمخلق عبثا فالاباحة لتحصيل الحكمة وتحصيل الحكمة دفع العبث فتقوله تحصيل
مفعول له للاباحة وقوله دفعا مفعول له لقوله تحصيلاً وربما يمتنع
الا يستلزام بين عدم الاباحة وفوات حكمه المخلق حتى يلزم العبث كجواب
ان الله تعالى خلق الاشياء ليستبها المخلق فيصير فيثاب عليه فتحصل
الحكمة فينبذ دفع العبث وذكر ابن الحاجب المقتصر هذا المانع بقوله قلنا مع
بانه ملك غيره وخلقه ليصير فيثاب انتبه في شرحه القاضى عن غرضه فى شرح
بقوله واجواب المعارضة بانه ملك الغير فحرم التصرف والحل بانه خلقه
ليستبها فيصير فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث انتبه والى
الخط راس الحزمة وشبوت المحرم فى حكم الشرع وهو قول معتزلة بغداد
وبعض الحنفية والشافعية كما فى التقرير وهو مذاهب طائفة من الامامية
وابن ابي هريرة من الشافعية كما فى شرح المنهاج لتلا يلزم التصرف
فى سلك الغير بخير اذ نه يعنى لو لم يكن الامس الخطر بل يكون الاصل
الاباحة يلزم التصرف فى ملك الغير وهو الله تعالى فان الاشياء كلها
ملك له بغير اذنه وقد مر فى مسئلة شكر النعم بانه يجوز ان يكون فيه اذن
عنه وقد يكون التصرف فى ملك الغير بدون الاذن جائزاً اذا لم يلحق بالملك
ضرر بذلك التصرف كما لا تصباح بمصباح الغير والاستقلال بجد الغير
ولا يرد عليه ما اى على القول بالاباحة والقول بالخطر انه كيف يقال

بالاباحة والخطر العقليين قبل الشرع وقد فرض انه لاحكم
 له اے للعقل حسن لائق فيه اے فيما لا تدرك فيه جهة محسنة او
 مقبحة ككل القولا كما يحسن ان الكلام في فعل لا تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة
 فلو كان ذلك الفعل مباحا او مخطورا لكان مما تدرك فيه جهة محسنة او
 مقبحة وهو خلاف المفروض فالقول بالاباحة او الخطر مع هذا المفروض جمع
 بين المتناقضين لان المفروض اے المفروض ان لا يعلم لعل الحكم تفصيلا
 اسي في فعل فعل ولا ينافي ذلك العلم اجمالا فحكم العقل فيه بالاباحة
 او الخطر اجمالا بحسب العلم الاجمالي لا ينافي عدم ادراك جهة محسنة او مقبحة تفصيلا
 وربما لا يدرك شي تفصيلا ويدرك اجمالا كالنتيجة في الشكل الاول بالقياس الى
 كبراه فانها يعلم فيها اجمالا لا اشتغالها عليها ولا يعلم تفصيلا فان نتيجة قولنا العالم
 متغير وكل متغير حادث يعلم اجمالا في قولنا كل متغير حادث فانه مشتق على قولنا
 العالم حادث اذ العالم من افراد المتغير هذا توضيح ما ذكره التفتازاني في شرح النص
 اخذ احاديثه القاضي محمد في آخر شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جعفر حاشية
 شرح المختصر قول فيه تامل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال في اكل انفاكته مطلقا
 فيعلم الحكم بخصوص بفعل فعل كاكل فاكهة الرمان مثلاً بضم الصغرى السهلة يحصل
 الى ذلك الحكم الحكم الاجمالي الحاصل من ويلهم اللهم الا ان يقال المراد الحكم العمومي
 ولا يخفى ما فيه من التسف انتهى اقول يرد عليه نعم اے على القول بالاباحة و
 القول بالخطر انه يلزم جواز انقضاء فعل واحد وهو الذي لم تدرك فيه جهة محسنة
 او مقبحة بحكمين متضادين وبما هو جوب الاباحة او الخطر في نفس الامر فان فرض علم العلم

بالحكم في فعل يجوز ان يكون الوجوب مثلاً في نفس الامر والاكسبتم الاباحة
 او الخطر فيلزم انفسان هذا الفعل بالوجوب والاباحة او الخطر في نفس الامر
 كما حكم ان متضادان ولا يمتنع في دفع الايراد الاجمال والتفصيل كان
 اختلاف المسئلة بالاجمال والتفصيل لا يرفع التناقض اى التضاد بينهما
 الاجمال في علمه معرفة لافي محل الحكم فالمعروض للمقتضيين اى المتضادين
 واحد فتأمل لانه لا يلزم العدا في الحكمين متضادين في نفس الامر
 بحكم في نفس الامر وبحكم في زعم اهل المذهبين لافي نفس الامر على انه للتضادين
 الاباحة بمعنى عدم الجرح في الفعل وبين الوجوب الثالث المتوقف
 بمعنى عدم العلم بحكم معين كان نشأ حكماً معيناً من الخصسة و
 كذا مدرسه ايها الواقع وهذا المعنى هو مختار الامام في الحصول والمنتخب للشيخ
 في النهج وبه يشعر كلام ابن الحاجب المختصر وقول القاضي عسلى في شرحه وذكر
 عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البردوى قال عبد القادر البغدادي
 ويفسر التوقف عندهم لسه من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله
 من الله ثواباً ولا عقاباً والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور فانه ذكر في شرح
 التويلات وقال اهل السنة والجماعة ان المعتل لا حظ له في معرفة هذا القسم
 يعني فيما يجوز ان يرد الشرع باباحه فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا
 ان يقدر ما يحتاج اليه البقاء لله والتوقف قول بعض الحنفية منهم المتأخر
 الماتريدي وصاحب الهداية وعامة اهل الحديث وذكره ابن امير الحاج في
 التقرير وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري والى بكر الصيرفي من الشافعية

قد قال في اشارة
 الى ان يستلزم الامر
 على زعم اهل المذهبين و
 بهما الحكم في علمه معرفة
 لافي محل الحكم فالمعروض
 للمقتضيين اى المتضادين
 واحد فتأمل لانه لا يلزم
 العدا في الحكمين متضادين
 في نفس الامر بحكم في نفس
 الامر وبحكم في زعم اهل
 المذهبين لافي نفس الامر
 على انه للتضادين
 الاباحة بمعنى عدم الجرح
 في الفعل وبين الوجوب
 الثالث المتوقف
 بمعنى عدم العلم بحكم
 معين كان نشأ حكماً
 معيناً من الخصسة و
 كذا مدرسه ايها الواقع
 وهذا المعنى هو مختار
 الامام في الحصول والمنتخب
 للشيخ في النهج وبه يشعر
 كلام ابن الحاجب المختصر
 وقول القاضي عسلى في
 شرحه وذكر عبد العزيز
 بن احمد بن محمد البخاري
 في كشف البردوى قال عبد
 القادر البغدادي ويفسر
 التوقف عندهم لسه من فعل
 شيئاً قبل ورود الشرع لم
 يستحق بفعله من الله ثواباً
 ولا عقاباً والى هذا القول
 مال الشيخ ابو منصور فانه
 ذكر في شرح التويلات وقال
 اهل السنة والجماعة ان
 المعتل لا حظ له في معرفة
 هذا القسم يعني فيما
 يجوز ان يرد الشرع باباحه
 فيجب التوقف فيه الى ان
 يرد الشرع الا ان يقدر ما
 يحتاج اليه البقاء لله
 والتوقف قول بعض
 الحنفية منهم المتأخر
 الماتريدي وصاحب
 الهداية وعامة اهل
 الحديث وذكره ابن امير
 الحاج في التقرير وهو
 مذهب الشيخ ابي الحسن
 الاشعري والى بكر
 الصيرفي من الشافعية

واختاره الامام محمد بن زيد واتباعه ذكره الاستغنى في شرح المنهاج وذكره عبد
 الباقى ابو جهمي وهذا هو الوقت من سبب الى الحسن الاشعري وضرار ولبشر المرسي
 وبه قال اكثر اصحاب الشافعي قاله عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البرزخ
 وقال ابن ابي الدنيا في المشرع ناقلا عن المتوفى بن الصبح من مذهب اهل السنة
 ان الاصل في الاشياء التوقف حتى يراد الشرع ذكره البيري في حاشية
 الاستبصار وفي شرح المنار للمتوفى قال اصحابنا ومات اصحاب الحديث الا
 فيها التوقف وهو قول الاشعري انتهى وفي تعليقه انه اذا صح شي عند
 في هذا الباب لان التوقف اصل التقوى في الامر المسكوت عنه وهو مذهب
 ابي بكر وعمر وعثمان وشبابهم من الصحابة انتهى وفي الدر المختار ان الصحيح
 من مذاهب اهل السنة ان الاصل في الاشياء التوقف والاباحة التي هي
 اشبهت وذكره المحلى في شرح جمع الجوامع واشار له ليهي اى المعتزلة الى ان
 عن القاضي ابي بكر الباقلاني من ان قول بعض فقهاءنا اى ابن ابي هريرة باطل
 وبعضهم بالاباحة في الاضال قبل الشرع انما هو لضعفهم عن تشعب ذلك عن
 المعتزلة للعلم بانهم ما اتبعوا مقاصدنا وان قول بعض ائمتنا كالا شعري باطل
 بغير اذنه نفى الحكم فيها لم يشبهه اقول مورد اعل القول بالتوقف هذا اى كون
 الحكم للمعين من شخصه ثم عدم العلم بان اياها واقع يقتضيه الوقف في الحقيقة
 اى عدم العلم بالحكم نظر الى الفصل من جهة ولا يقتضيه عدم العلم بالحكم من جهة
 كسيرة الناس في العلم بحكم ذلك الفصل بالاجمال وبما عدة كسيرة مجرمين
 ذلك الحكم ترك واقفا لا يتوقف على ورود الشرع فلا تعلقا به لصله

قوله قول من يعقل
 من ان المنع من ان لا يدرك
 العقل نظر الى الفصل من جهة
 جهة فلا يكون التقيد بالجهة
 فيها على ذلك التقيد بالجهة
 عنده ولا يلزم من ذلك ان
 لا يكون حكم ذلك الفصل
 مستنداً من قاعدة كلية
 معلومة عقلاً ويكون ذلك
 حكماً واقعياً لا يتوقف على
 ورود الشرع ومن يهتد
 لا يتوقف على الفصل ان هو الا
 غير الايراد المذكور على الذين
 السابقين او بعد انهم
 على انتقاد حكم الشرع في
 ما ورد من اذنه لا يتوقف
 من جهة الحكم

ولما لم يكن بد من الحاجة لهذا الدفع ومن النفس لهذه القهر ومن البيت لهذا
 الشرف نسبت المشرعية الى الحاجة والنفس والبيت وكون شرف البيت
 مما لا اختيار للعبد فيه ظاهر وعدم اختياره فصح حاجة الفقير بالنظر الى الحاجة فان حاجته
 ليست باختياره بل بحض خلق الله تعالى وعدم اختياره قهر النفس بالنظر
 الى شهوتها التي يحتاج اليها القهر فانه عبارة عن مخالفة شهوتها وشهوتها ليس
 باختيار العبد بل بحض خلق الله تعالى واعلم ان ما قررنا به كلام المصنف رحمه الله
 موافق لما ذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح من ان الغير والواسطة هو دفع
 حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت انتهى واقره التقاضي في التلويح بكلام
 فخر الاسلام اليه لكن تعقبه بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس التلويح
 والصوم والنج فكيف تكون وسايط حسنها واما عليه المجموع من ان الغير والواسطة
 هو الحاجة والشهوة وشرف المكان فتعقبه التقاضي في التلويح بقوله ونظر
 الى الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة
 كذلك وانتصر لهم ابن امير الحاج في التقرير بانه لا يلزم من كون الفعل حسنا لاجل
 واسطة ان تكون الواسطة حسنة انتهى او ما هو حسن لغيره غير ملحق بما هو حسن
 فهو معطوف على قوله ملحق كالجهاذ والجلود ووصول المجازاة فانها
 اى الجهاد والحدود وصلوة المجازاة في نفسها تعذيب عبادة الله تعالى
 في الاولين والتشبيه لعبادة الجهاد في الثالث لكنها حسنة بواسطة
 الكسب والمصيبة واسلام البيت فلولم يوجد الكفر لم يجب الجهاد ولولم
 المصيبة لم يجب الحد ولم يكن البيت مسلما لم يجب صلوة المجازاة وانما

قد لا يكون الكفر
 اشارة الى ان
 الواسطة في
 حسن الفعل لا يجب
 ان يكون حقيقيا
 فانه دفع ما يجب
 ان الواسطة

٨١

ما يكون حسن الفعل
 لاجل حسنها
 من
 له جسمه
 الله تعالى

اعتبرت الوسائط في هذا القسم لا في القسم الثالث لان الوسائط في هذا القسم
 اعني الكفر والعصية والاسلام كما هو قول الجمهور او اعلاء كلمته الله
 والزرع للحجاف عن المعاصي وقضاء حق الميث المسلم كما هو قول صدقته
 باختيار العبد بخلاف الوسائط في القسم الثالث وهكذا اقتصر القبيح
 فمن القبيح قبيح لعينه قبح لا يحتمل السقوط كالشرك والزنا وقبح لعينه قبحاً
 يقبل السقوط كاكل الميتة ليستط قبحه في المحضه وقبح لغيره غير ملحق باسوة
 لنفسه كصوم يوم العيد فانه قبيح لاجل كونه احرافاً عن خيرة الله تعالى
 وكالبيع وقت النداء فانه قبيح لاقضائه الى فوات الجمعة واما القبيح لغيره الذي
 هو ملحق بالقبيح لعينه لم اربانه في كلام القوم والكان مثاله الغصب فانه
 انا حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الوسائط مبهمة وصار الغصب قبيحاً بالذات
 الامر المطلق مجرداً عن القدرية الدالة على خصوص حسن المحسن
 لنفسه او لغيره فقله مجرداً حال كاشف عن معنى الاطلاق هل هذا الامر للحسن
 لنفسه يعني يقتضيه حسن المأمور به لعينه لا يقبل السقوط اصلاً كما
 اختاره شمس الاثمة السرخسي وانقل غير مطابق للاصل فان السرخسي قال
 والاصح عندي ان مطلق الامر يشترط حسن المأمور به لعينه ولم يوجد في كتابه
 اثر عدم قبوله السقوط او للحسن لغيره كما في البدائع ظاهر العارية يدل
 على انه مختار صاحب البدائع وليس في كلامه ما يشعر بالاختيار حيث قال
 لما اقتضه الامر الايجاب وهو اعلى انواع الطلب اقتضه اكل انواع المحسن
 الشرعي وهو كون المأمور به حسناً لعينه لا بدليل وهو اختيار شمس الاثمة

الخطاب لللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متبني لغيره فاحترز باللفظ
 عن الحركات والاشارات المفهومة وبالمواضع عليه عن الالفاظ المبهمة وبالمقصود
 به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام السميع فانه لا يسمى خطابا وبقوله من هو
 متبني لغيره عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم والظاهر عدم اعتبار القيد الاخير كما ينبغي
 عنه شرح المختصر ولهذا يلام الشخص على خطاب لمن لا يفهم وبإضافة الخطاب
 الى الله تعالى خرج خطاب من سواه من الملائكة والجن والانس اذ لا حكم الا
 بقدر تعالى فان قيل اذا امر الرسول المكلف والسيد العبد وجب عليها الامتناع
 فقد ثبت حكم الوجوب من غير سبجانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود
 الا حكمه سبحانه بان ذلك الوجوب ايضا بايجاب الله تعالى وامرهما كما ثبت
 عن الايجاب الذي هو الحكم المتعلق بفعل المكلف اى البالغ العاقل خرج
 باليس كذا كالك كالقصاص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى
 وفى التقرير قيل الصريح وفى شرح المختصر للقائى عند الدين فى شرح السيرة
 الا واضح بفعل المكلف مقام قول ابن الحاسب وصدر الشريعة وغيرهما
 بافعال المكلفين ليتبين ان لا يعم من احكامهم من الله صلى الله عليه وسلم
 وشهادته خيرية وحده اقتضاء اى طلبا وهو اطلب الفعل وطلب الترتيب
 وكل واحد منها اما اختار او غيره او تحييد اى اباحت فحواه والله خلقكم
 وما تقيمون لابس منه لى من الحكم فانه وان كان خطابا لله تعالى
 المتعلق بفعل المكلف لكنه ليس فيه طلب الفعل ولا التخيير بل هو اخبار
 بحال لهم وهذا اى فى حد الحكم المذكور بالاجازات اربعة الا ول الله

الحمد المذكور لا ينبغي أن يكتسب أي لا يكون جامعاً فإنه يخرج منه أي من الحمد المذكور
 الأحكام الوضعية التي وضعها الشارع لبيان تعلق شيء بشئ يكون سبباً أو شرطاً أو
 ركناً أو مانعاً كالخطاب بان الدلو كسبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لها
 والقراءة ركن لها والنجاسة مانعة عنها فمنهم أي من الأصوليين من زاد
 في هذا الحكم قيداً وضعياً فإن الأحكام الوضعية كلها بوضع الشارع وتحصل
 بجعله فإن الدلو كسبب لوجوب الصلوة بوضع الشارع له وجعله أياً أو
 سبباً له وعلى هذا القياس الشرط والركن والمانع قال ابن الهمام في التحرير لا وجوب
 ودخل الوضعي في الخمس أو الزيد لاعم وزاد أو وضعاً انتهى وذهب صدر
 الشرح في التوضيح إلى أن الحق زيادة قيد الوضع وتعبه التقنات في التوضيح
 ومنهم من لم يزد قيد وضعياً فتارة يمنع خروجهما أي خروج الأحكام
 الوضعية من الحمد وهو قول الامام الرزني فإن الاقتضاء اعم من الاقتضاء
 الضمني وهو الاقتضاء بدلالة واضحة كما يدل اتم الصلوة على اقتضاء اقامتها
 الصلوة والضمني وهو الاقتضاء الذي لا يكون صريحاً وكذا الدلو كسبب لوجوب
 الصلوة والضمني في الأحكام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمني أو معنى جعل الدلو
 سبباً لوجوب الصلوة وجوب الاثنيان بالصلوة عند الدلو كسبب لوجوب
 الطهارة شرطاً للصلوة هو صحتها الصلوة عند الطهارة وقس على هذا القياس في
 التقرير يشرح التحرير لأن وضع السبب الاقتضاء للفعل عنده أي السبب فعني
 جعل الدلو كسبباً أو دليلاً للصلوة وجوب الاثنيان بها عنده فرجع إلى الاقتضاء
 ومعنى جعل النجاسة مانعة من الصلوة حرمتها معها وجواز لا ودونها فرجع إلى التخيير

الحمد المذكور لا ينبغي أن يكتسب أي لا يكون جامعاً فإنه يخرج منه أي من الحمد المذكور
 الأحكام الوضعية التي وضعها الشارع لبيان تعلق شيء بشئ يكون سبباً أو شرطاً أو
 ركناً أو مانعاً كالخطاب بان الدلو كسبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لها
 والقراءة ركن لها والنجاسة مانعة عنها فمنهم أي من الأصوليين من زاد
 في هذا الحكم قيداً وضعياً فإن الأحكام الوضعية كلها بوضع الشارع وتحصل
 بجعله فإن الدلو كسبب لوجوب الصلوة بوضع الشارع له وجعله أياً أو
 سبباً له وعلى هذا القياس الشرط والركن والمانع قال ابن الهمام في التحرير لا وجوب
 ودخل الوضعي في الخمس أو الزيد لاعم وزاد أو وضعاً انتهى وذهب صدر
 الشرح في التوضيح إلى أن الحق زيادة قيد الوضع وتعبه التقنات في التوضيح
 ومنهم من لم يزد قيد وضعياً فتارة يمنع خروجهما أي خروج الأحكام
 الوضعية من الحمد وهو قول الامام الرزني فإن الاقتضاء اعم من الاقتضاء
 الضمني وهو الاقتضاء بدلالة واضحة كما يدل اتم الصلوة على اقتضاء اقامتها
 الصلوة والضمني وهو الاقتضاء الذي لا يكون صريحاً وكذا الدلو كسبب لوجوب
 الصلوة والضمني في الأحكام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمني أو معنى جعل الدلو
 سبباً لوجوب الصلوة وجوب الاثنيان بالصلوة عند الدلو كسبب لوجوب
 الطهارة شرطاً للصلوة هو صحتها الصلوة عند الطهارة وقس على هذا القياس في
 التقرير يشرح التحرير لأن وضع السبب الاقتضاء للفعل عنده أي السبب فعني
 جعل الدلو كسبباً أو دليلاً للصلوة وجوب الاثنيان بها عنده فرجع إلى الاقتضاء
 ومعنى جعل النجاسة مانعة من الصلوة حرمتها معها وجواز لا ودونها فرجع إلى التخيير

١٥

الحمد المذكور لا ينبغي أن يكتسب أي لا يكون جامعاً فإنه يخرج منه أي من الحمد المذكور
 الأحكام الوضعية التي وضعها الشارع لبيان تعلق شيء بشئ يكون سبباً أو شرطاً أو
 ركناً أو مانعاً كالخطاب بان الدلو كسبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لها
 والقراءة ركن لها والنجاسة مانعة عنها فمنهم أي من الأصوليين من زاد
 في هذا الحكم قيداً وضعياً فإن الأحكام الوضعية كلها بوضع الشارع وتحصل
 بجعله فإن الدلو كسبب لوجوب الصلوة بوضع الشارع له وجعله أياً أو
 سبباً له وعلى هذا القياس الشرط والركن والمانع قال ابن الهمام في التحرير لا وجوب
 ودخل الوضعي في الخمس أو الزيد لاعم وزاد أو وضعاً انتهى وذهب صدر
 الشرح في التوضيح إلى أن الحق زيادة قيد الوضع وتعبه التقنات في التوضيح
 ومنهم من لم يزد قيد وضعياً فتارة يمنع خروجهما أي خروج الأحكام
 الوضعية من الحمد وهو قول الامام الرزني فإن الاقتضاء اعم من الاقتضاء
 الضمني وهو الاقتضاء بدلالة واضحة كما يدل اتم الصلوة على اقتضاء اقامتها
 الصلوة والضمني وهو الاقتضاء الذي لا يكون صريحاً وكذا الدلو كسبب لوجوب
 الصلوة والضمني في الأحكام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمني أو معنى جعل الدلو
 سبباً لوجوب الصلوة وجوب الاثنيان بالصلوة عند الدلو كسبب لوجوب
 الطهارة شرطاً للصلوة هو صحتها الصلوة عند الطهارة وقس على هذا القياس في
 التقرير يشرح التحرير لأن وضع السبب الاقتضاء للفعل عنده أي السبب فعني
 جعل الدلو كسبباً أو دليلاً للصلوة وجوب الاثنيان بها عنده فرجع إلى الاقتضاء
 ومعنى جعل النجاسة مانعة من الصلوة حرمتها معها وجواز لا ودونها فرجع إلى التخيير

قوله لا يلزم فان
الاقتضاء لازم
يسدق عليه
سببية مثلاً وان
لا يصدق عليها
الاقتضاء العرفي
فلا علم لا يتأخر

٨٦

في التوضيح
بأن مقتضى
الاعتقاد
هو مقتضى
الاعتقاد

وعلى هذا القياس كما ذهب اليه فخر الدين الرازي واختاره السيكي ومن شار إلى
توجيه بهذا القاضى عند الدين وانما نقض المصنف انتهى والمصنف ابن الهمام
صاحب التحرير ولما كان القائل ان يقول ان قصر الله سبحانه علينا من الشرع
حجة والله على بيان الشرع فيكون والاعطى الاقتضاء الضمني فعلى تقدير تسليم
يلزم كونه حكماً لا غير لم يحدوه من الاحكام فلا يكون احداً ما عدا ما جاز عنه بقوله
والقصة من حيث هي فصحة الاقتضاء فيها يعنى للقصة اعتبار ان اعتبار
انها حكائية عما وقع فيها الاعتبار لا اقتضار فيه اصلاً وعدم عدده من الاحكام
ايضا بهذا الاعتبار واعتبارها واجبة الاعتبار لم يدل عليه دليل ما يجزى
في هذا الاعتبار حكم فالقائل ان اراد القصة بالا اعتبار الاول فزوم كونها
حكماً ممنوع وان اراد القصة بالا اعتبارا ثانياً في قوله لم يحدوه من الاحكام ممنوع
وهذا هو ما خود مما قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المحقق من انه على قرنا
لا يرد النقض بالقصص بانها تتضمن قوله اضل كذا حتى يثاب بثوابهم ولا تفعل كذا
حتى لا يعاقب بعقابهم على ما في بعض الحاشي اذ دلالة القصة على افعال ولا تفعل
غير مسلم بل القصة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما يفهم افعال ولا تفعل من مثل
قوله اعتبروا وهو حكم محال بخلاف سببية الزنا لوجوب الجلد فانه يدل على وجوب
الجلد عند الزنا فانفرق ظاهر انتهى وما في التحديد ان الوضع مقدم
عليه اى على الاقتضاء فان الاقتضاء يفهم من السببية التي هي من جملة الوضع
فكيف يكون الوضع مندرجا في الاقتضاء او المقدم لا يكون مندرجا في الموضع
فلا ينبغ القول بان الوضع مندرج في الاقتضاء الضمني لا يضر لصدق الاحكام

يعني للاقتضاء معنيين الاول خاص والثاني عام وما هو موخر عن الوضع محلي
 خاص ويقال له اقتضاء صريح وما هو شامل للوضع معني عام شامل للاقتضاء
 الصريح والاقتضاء الضمني والماخوذ في التعريف هو بالمعنى العام لا بالمعنى الخاص
 وقادة يمنع كونها اى كون الاحكام الوضعية من الحد وادى من الحكم
 فانما تسمى الاحكام الوضعية حكما وان سمي غيرنا حكما ولا مشاحة
 اى لا مضائق في اصطلاح غيرنا على تسميتها حكما فعليته التعريف ولا يلزمنا
 اصطلاح غيرنا قال المحلى في شرح جمع الجوامع اما خطاب الوضع الاتي فليس من
 الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف انتهى البحث الثالث من جانب المعتزلة انه
 الخطاب عندكم اى عند اهل السنة والجماعة اى الكلام النفسى يعنى
 بالخطاب بهنا الكلام النفسى القايم بذات الله تعالى ليس من جنس الحرف والصوت
 لا الكلام اللفظى الدال عليه وهو قد يسمى كسائر صفات الله تعالى والحكم حادث
 لشبوت النسخ في الاحكام والناسخ لاحماله كان معدوما فيقال حرم شراب الخمر
 بعد ان لم يكن حراما وما ثبت قدامه امتنع علامه فلم يقتنع عدمه كما حكم
 لم يثبت قدمه فهو حادث فالحكم اذن مبني للخطاب فلا يصح تعريف الحكم بالخطاب
 والجواب انا لانسلم ان الحكم حادث بل نقول ان الحادث هو التعلق اى تعلق
 الحكم بالعبد وانا وورد النسخ على الحكم باعتبار التعلق لا باعتبار نفسه والمعرف
 هو الحكم باعتبار نفسه وهو قد يم ازل ثابت بذاته تعالى كالخطاب فصح تعريفه
 بالخطاب فافهم البحث الثالث ان الحكم منقوض باحكام افعال العبي
 من مندوبة صلواته وصحة بيعه عند اذن الولي كما هو مذمونا وجوب

حاشية شرح المختصر بان من عرف الحكم بهذا التعريف لا يرد الا اعتراض عليه فانه
 مصرح بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب ادا ما استحق من باله وذلك على
 الولي وايضا فيه إشارة الى ان الصخرة نوعان مقابل البطلان ومقابل الفساد و
 ما ذكرتم مقابل البطلان وسئلنا ان امر عقلي لكنها ليست مما نحن فيه والمراد في
 كون سيج الصبي صحيحا الصحة التي هي مقابل الفساد ولا نسلم انه امر عقلي بل هو امر
 شرعي البحث الرابع انه اى الشان يخرج عن حد الحكم ما يثبت اى
 الاحكام التي تثبت بالاصول الثلاثة غير الكتاب من السنة والاجماع
 القياس فانه ليست بخطاب الله تعالى بل خطاب الرسول او خطاب المجتهدين
 من امته صلى الله عليه وآله وسلم وللجواب عن البحث الرابع ان اى الاصول الثلاثة
 كاشفة عن الخطاب اى خطاب الله تعالى ومعرفة له وهذا معنى كونها اذلة لا
 فالثابت بها اى بالاصول الثلاثة ثابت به اى بالخطاب ولما كان يقال
 ان يقول ان نظم القرآن ايضا كاشف عن الكلام النفس فعد الثلاثة من الكواشف
 دون نظم القرآن تحكم محض وعده كاشفا يتلزم ان يكون هو اصلا ايضا كما
 كانت الكواشف الثلاثة اصدلا وحشدة تكون الاصول خمسة اربعة اجاب عنه
 بقوله واما عدمه عد نظم القرآن منه اى من الكاشف مع انه اى
 نظم القرآن كاشف عن الكلام النفس فلان الدال اى الكلام اللفظي الذي هو
 نظم القرآن كاذب المدلول اى كانه عين الكلام النفس والكاشف يكون معارفا
 لما هو كاشف له ولكان يرد ان عد السنة والاجماع من الكواشف مخالف
 لما ذكره بعض الحنفية من ان القياس مظنة بخلاف السنة والاجماع دفعه بقوله

قوله في الكتاب
 والاجماع والقياس
 ليس بخطاب الله تعالى بل
 من خطاب الرسول ع
 عليه السلام

اى على الخلاف فى تسمية الكلام فى الازل خطابا كما ذكره القاضى رحمه الله فى شرح
 المختصر الخلاف فى انه اى الكلام حكمه فى الازل او يصير حكما فيما لا يزال فمن
 ذهب الى ان الكلام خطاب فى الازل ذهب الى ان الكلام حكم فى الازل ومن
 ذهب الى ان الكلام ليس بخطاب فى الازل بل يصير خطابا فيما لا يزال ومن
 ذهب الى ان الكلام ليس بحكم فى الازل بل يصير حكما فيما لا يزال ولما فرغ المصنف
 من هذا الحكم الاجتاهات المتعلقة به شرع فى تقسيم الحكم فقال ثم لاقتضاء
 اى المطلب الماخوذ فى هذا الحكم ان كان حتما اى وجوب الفعل غير كلف
 فالايجاب اى فالحكم الايجاب وهو اى الايجاب نفس الامر لنفسه
 اى عين الامر لنفسه فان الايجاب هو الخطاب المقطع حتم فعل وجوب عين الامر
 فان الاقتضاء ترجيحيا لفعل غير كلف فالنداب اى فالحكم الندب
 كان لاقتضاء لنفسه ختم فاللقيم اى فالحكم التحريم او كان لاقتضاء كلف ترجيحيا
 فاللكره اى فالحكم المكروه والقييد اى اى الفعل عدم الماخوذ فى هذا الحكم
 لا باختصاص الحكم بالتمييز ليسى اياه والمذكور هو تقسيم حكم باعتبار نفسه واما تقسيم الحكم باعتبار
 الاتصال اى باعتبار طريق وصول الحكم الى المكلف به باللفظ الدال عليه للنقل اليه
 فلكذلك عند غيبة الخفية والخشفية لما وجدوا الاحكام الاحكام التى
 ثبتت بدليل قطعى مخالفة لاحكام الاحكام التى ثبتت بدليل ظاهرى لا يخلو
 حال الدال اى ما يدل على المطلب فى الاقتضاء اى المطلب الحتمى لانه العدة
 فى الباب فقالوا فى التقسيم ان ثبت المطلب الجازم يقطع اى
 بدليل لا شبهة فيه اصلا فالافتراض اى فالحكم الافتراض النكاح فى ذلك

قوله فعل غير كلف
 عن كلف نفس الامر
 سيجب فى تعريف الادوية
 فتوقف الامانة
 ٩١

الطلب للفعل والحكم التحريم النحان ذلك الطلب للكف او ثبت الطلب
 الحازم بظني اے بدليل فيه شبهة فلا يجاب فالحكم الايجاب النحان ذلك
 الطلب للفعل والحكم كراهة التحريم النحان ذلك الطلب للكف
 وبشأنهما كما فيهما اے يشارك الايجاب وكراهة التحريم الافتراض والتحريم
 في استحقاق العقاب بالترك اے يشارك الايجاب الافتراض في الان
 العقاب تبرك فعلها ويشارك كراهة التحريم التحريم في استحقاق العقاب تبرك
 الكف يعني لافرق بين الفرض والواجب في استحقاق العقاب تبرك
 فعلها وكذا الك لافرق بين الحرام والمكروه تحريم في استحقاق العقاب
 تبرك الكف عنها ومن ههنا اے من اجل مشاكه الواجب الافتراض
 في استحقاق العقاب تبرك الفعل ومشاركة المكروه تحريم الحرام في
 استحقاق العقاب تبرك الكف قال محمد اكل مكروه حرام ينجى ذ
 في لفظ الحرام ما رادة استحقاق العقاب تبرك الكف للقطع بان محمد
 لا يكفره عد الوجوب والمكروه تحريم كما يكفره جاحد الفرض والحرام والحقيقة
 من الكلام الحازم ما فالاه اے ابو حنيفة وابو يوسف ان اے اى المكروه
 الى الحرام اقرب منه الى الحل لا عين الحرام لان المكروه ما ثبت
 بدليل ظني والحرام ما ثبت بدليل قطعي وبينهما فرق فالتراح لفظي لا متو
 لان قول محمد محمول على الجوز وقول الشافعي محمول على الحقيقة هذا اے
 خذوا واحفظه ولما كان في كلام الاصوليين وهم التذاف بانهم قسموا
 الحكم مرة الى الايجاب والتحريم ومرة الى الوجوب والحكمة بشأن المصنف

ال دفعه بقوله واعلم انهم اے اصوليين جعلوا اقسام الحكم حرة الايجاب
 والتخريم ولخرى الوجوب والحرمه وتارة الوجوب والتخريم كما في
 اصول ابن الحاجب تحمل بعضهم اے بعض العلماء كلام الاصوليين
 على المسامحة باستعمال لفظ الحكم في غير المعنى الحقيقي وهو الوجوب الحرمة
 بل المقصود بارادة المعنى الحقيقي وهو الايجاب والتخريم اعتمادا على ظهور الفهم
 وهو المراد بالمسامحة وحمل بعضهم اے بعض العلماء على انهما اے
 الوجوب والحرمة والايجاب والتخريم متخذان بالذات ومختلفان بالاعتبار
 يعني ان الوجوب والايجاب متخذان بالذات مختلفان بالاعتبار وكذلك الحرمة والتخريم
 فان معنى قول الله تعالى افعل القاييم بذاته تعالى اذا نسب اليه المعنى الى الاحكام تعالى
 لقيامه به ليمى به المعنى ايحيا با واذا نسب به المعنى الى الفعل المطلق
 بقوله افعل سمي به المعنى وجوبا فالايجاب والوجوب بهما معنى نفس قوله
 افعل لكنه باعتبار القيام ايحاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال في
 التحريم والحرمة واورد على الاتحاد ان الوجوب يستتب على الايجاب
 يقال اوجب الله الفعل فوجب لك بينا في الاتحاد اذ لا شك في ان الترتيب
 والترتب عليه متعارفان فكيف الاتحاد بين الوجوب والايجاب ويحاب
 بمنع المنافات بين الاتحاد والترتب بمنع لزوم التعارض الحقيقي بين الترتيب
 والترتب عليه مستبعد الجواز بترتيب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار
 آخر او طرجه اے مرجع ترتيب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر لانه
 ترتيب احدا لا اعتبارين على الآخر فليس به الترتيب ترتيب الشيء على نفسه

قد مر من قبل ان
 حقيقة ان الحكم
 ليس بالمتعلق
 حقيقة ان الحكم
 ليس بالمتعلق
 حقيقة ان الحكم
 ليس بالمتعلق

انما يتصل بلفظ
 وهو كونه وجوب
 بالايجاب
 لا على وجه
 ان الحكم
 مع الوجوب
 متصفا بما هو قائم
 حقيقة فان القول
 ليس بالوجوب
 المتصفا بما هو قائم
 بالحق انما يثبت
 والمعلوم انما هو
 لا يتصف بصفة
 ثبوتية حادثة
 لاختصاص
 الوجوب بالجوهر
 متعلقا بغيره
 بالمعلوم لان
 لا وجود له الا
 عن وجوده
 الايجاب وهو الوجوب
 لا وجود له الا
 عن وجوده

نقول ان الحكم
 لا يثبت

حقيقة قال السيد بعد ذكر الايراد المذكور وجوابه في خاشية شرح المختصر
 وبهذه الاجواب المذكور ليجاب ايضا عما قيل ان الايجاب من مقولة
 الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف
 يصح القول بالاتحاد بين الدائليين تحت المقولتين بان دخول شيء تحت المقولتين
 باعتبارين مختلفين جائز ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء
 باعتبار ذات شتى اس مختلفة محل مناقشة انتهى قول السيد ولما
 كان يرد ان الشيخ صرح بان المقولات متباينة بالذات فلا تصادق على
 واحد ولو باعتبارات مختلفة بل مصداقها مختلفة بالذات فلا مناقشة في
 دعوى الامتناع فاراد دفعه بقوله اقول الحاصل ان تصادق المقولات
 الحقيقية لم يلزم ههنا فان الخطاب بالنفس الذي هو الكلام النفس امر واحد
 من مقوله كيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الابل اعتبارا فصيحة
 عليه باعتبار انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل امي هيئية تاشريته وباعتبار انتسابه
 الى الفعل المفعول انفعال امي هيئية تاشريته وذكره مولانا في مالملة والدين
 في شرح هذا الكتاب ان الفعل والانفعال لهما معنيان الاول التاثير مطلقا
 والتاثير كذلك وبها من المقولات والثاني التاثير المتجدد شيئا فشيئا والتاثير
 كذلك كما في افادة النار الحارقة في الماء وبها من المقولات فلا يجاب فعل
 بالمعنى الاول وكذا الوجوب انفعال بالمعنى الاول فلا يجاب والوجوب
 ليسا من مقولة الفعل والانفعال حقيقة بل مجازا واعتبارا وتصادق
 المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا يبعد

في تصادق المقولات
 لان الخطاب بالنفس الذي
 هو الكلام النفس من مقولات
 تلك عندهم وليس بفعل
 ولا انفعال حقيقة
 الابل اعتبارا
 راجع ص ٩

ما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا جان بعد ذكر قول السيد رحمه الله تعالى
 حاصله ان الشيخ الرئيس في الشفاء صرح بان المقولات متباعدة
 فلا تتصادق وان ولو بالاعتبار فان مراد الشيخ من المقولات المقولات
 الحقيقية لا الاعتبارية وكذلك لا يرد ما نقله ميرزا جان في الحاشية المذكورة
 عن حاشية شرح المطالع للسيد رحمه الله تعالى حيث قال وذكر قد ذكر
 في حاشية المطالع المقولات متباعدة بالضرورة فلا يندرج ما تصدق عليه
 احدهما فيما تصدق عليه الاخرى والاتصافت عليه المقولتان معا بل الاولى
 في الجواب ان يقال من قال بان الوجوب هو نفس الايجاب والتصاف الفعل
 لا من حيث قيامه بالفعل بل من قبيل التصاف الشيء بحال متعلقة ولهذا
 قال بعض الاصوليين معنى قولهم الفعل واجب انه ذو وجوب لان الوجوب
 قائم به كيف يسلم ان الوجوب من مقولة الانفعال او الكيف على ان يكون
 الايجاب من مقولة الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التأثير لانهم جعلوه
 من قبيل الصفات لانه من قبيل اقسام الكلام النفس عندهم فلا اعتراض
 غلط في غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع المقدمة الضرورية انتهى ولما فرغ
 رحمه الله عن تقسيم الحكم التكليفي الذي هو الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الحكم
 الذي هو الخطاب الوضعي فقال ثم خطاب الوضع اسع خطاب الله المستعمل
 بالفعل المكلف بغير اقتضاء وتخيير الذم وضوء الله لبيان تعلق شيء بشيى اخر
 منها اى من اصناف الحكم على الوصف اسع وصف الشيء بالسببية
 اى بكونه سببا للحكم والسبب في الاصطلاح هو الوصف المنضبط الذي دل

السمع على كونه معرفاً بثبوت حكم شرعي وهي اسے السببیتہ بالاستقراء
 نوعان وقتیۃ منسوبۃ الی الوقت كالذلولك اسے میلان الشمس وقت ازوال
 لوجوب الصلوۃ فان سببہ الذلولك لوجوب الصلوۃ وقتیۃ لقوله تعالى
 اقم الصلوۃ لذلولك الشمس ومعنویۃ منسوبۃ الی المعنی الذي غیر الوقت
 كالاسكار للتخديم لقوله عليه الصلوۃ والسلام كل مسكر حرام وروا مسلم وغيره
 ومنها اى من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اى يكون الوصف
 مانعاً وهو ايضا نوعان فاذا ما ان يكون مانعاً للحكم لا للسبب ان يكون
 موجوداً لكن لا يترتب عليه الحكم السبب لما منع من ترتب الحكم كلابوة اسے
 كون الشخص اما بشخص في القصاص فانه اذا قتل الاب ابنه لا يحكم بالقصاص
 مع وجود سبب القصاص وهو القتل ظلاً فالابوة منعت حكم القصاص
 مع وجود سببه او يكون مانعاً للسبب اى سبب السبب كالذي في الزكوة
 فالدين منع المال الباقي للخص الذي هو سبب لوجوب الزكوة عن كونه
 سبباً لوجوب الزكوة فالمديون المالك للخص لا يجب عليه الزكوة ومنها
 اى من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اى يكون الوصف شرطاً
 والشرط ما يكون عدمه مانعاً عن الشيء وهو ايضا نوعان فانه اما ان يكون
 شرطاً للحكم كالقدرة للتسليم اسے تسليم المبيع للمشتري للبائع اى لصحة
 البيع التي هي حكم فان القدرة شرط لصحة البيع وجوازه او يكون شرطاً للسبب
 كالطهارة في الصلوۃ فانها شرطت في الصلوۃ لاجل سبب الصلوۃ
 وسببها اسے سبب الصلوۃ تعظيم البأدى تعالى والتعظيم لفقد البأدى

قوله تركه آفة ابن اسحاق قوله فيجب وقته لا داخل الواجب الموسع والقاضي قوله بوجه لا يدخل الموسع والكفاية والحق انه لا حاجة الى احد جانلان انتبه فاض ترك سببا للعقاب

الطهارة هذا اى تحذره واحفظه ولا ان بعد الفراغ عن تقسيم الحكم بشرع في بيان مسائل الاحكام التي هي من المبادى ولنقدم عليها اى على المسائل تصريف الواجب وهو اى الواجب ما استحق العقاب قاله في المحلة وزاد ابن الباجية المختصر قوله في جميع وقته لا داخل الواجب الموسع والقاضي ابو بكر الباقلاني قوله بوجه ما حيث قال في حد الواجب ما يدوم تاركه شرعا بوجه ما انتهى لا داخل الواجب الموسع و واجب الكفاية والواجب المنجز والحق انه لا حاجة الى احد جانلان انتبه من تركه سببا للعقاب المحلة كاف كما اشار اليه القاضي عند ورود ابن ابي حبان على ما زاد القاضي ابو بكر بعد الطرد فتعقبه القاضي عند في شرح المختصر باثبات الطرد انقصار الالهي بكر استحقاق عقليا عند الحنفية فان احسن والقيح عقليان عندهم واحسن استحقاق الثواب والقيح استحقاق العقاب او استحقاقا عا ديا عند الاشاعة فان عندهم لا استحقاق للعبد الا بالعتب ان العادة الالهية جبرت بان توصل الفاعل على الثواب وتوصل التارك العقاب ولما كان يرد انه اذا كان ترك الواجب موجبا لاستحقاق العقاب يلزم عدم تخلف العقاب من التارك ولا يمكن الخلاص عنه فيلزم ان لا تنفع التوبة والشفاعة مع الزمان فان فاجاب عنه بان تخلف العقاب عن التوبة لا ينفع واحتمل ان العفو من الكرم الالهي لا ينفي في الاستحقاق وقيل في تعريف الواجب له دفع ما يرد على تعريف الواجب بما يعاقب تاركه من خروج الواجب المصروف من تركه ما او عدا بالعقاب على تركه يعني جاء الوعيد بالعقاب

كاف فاقبل قيل بينا نظر لانه ان اريد بوجوبه ما استحق العقاب بالترك عدا ما لا بد من غير مقتدر فلا يكون سببا للعقاب ان اريد الكف فكيف بان ترك الواجب لا كف النفس عنه اقول لا نسلم ان في المقذور لا يكون سببا للعقاب وسببا في تخفيفه في مسئلة ان لا يخفف الا بالنقل فتوقف ١٢ مستفسر

على من تركه ولما رد هذا التعريف ابن الحاج في المختصر بان ما ورد على ذلك
التعريف غير مندفع من هذا التعريف ايضا لصدق ايعاد الله تعالى بسلام
العقاب على الترك فيخرج عن هذا التعريف ايضا الواجب المعفو عن تركه ثم
التفتنا زاني في شرح الشرح الى جوابه بان قد ذهب بعض المكلفين الى ان الخلف
في الوعيد جائز دون الوعد انتهى وصرح المحقق رحمه الله تعالى في نقد
ولا يخرج عن هذا التعريف العفو عن الواجب المعفو عنه تركه قال
المحقق في الوعيد جائز لا مستع دون الوعد فان الخلف فيه مستع
غير جائز وردد هذا الجواب بما قاله السيد رحمه الله تعالى في حاشية
شرح المختصر بان ايعاد الله تعالى الى خبر عن كون ما وعد به في الاخره كل
غير من الله تعالى فهو صادق قطعاً والخلف يستلزم عدم الصدق فيكون
تجويز الخلف باطلا البته ولما اعتذر عنه الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح
المختصر بقوله يمكن ان يقال الايعاد ليس خبرا بل انشأ والمقصود منه الانذار
والتحريض وعدم جواز الخلف في الوعد ليس لانه كذب بل بخصوصية كونه
وعدا يجب الوفاء فيقال انتهى رده المحقق رحمه الله تعالى بقوله وتجب
توفاه انشاء للتحفيز كما قيل في حاشية شرح المختصر ميرزا جان
عدول عن الحقيقة بلا موجب يقتضيه فان الآيات لم وعدة حقيقة
الاخبار والاسماء معني مجازي لها على ان مثله اى مثل هذا التجويز
يجري في الوعد ايضا بان يقال ان الآيات الدالة على الوعد انشأت
للتعريض فميجوز الخلف فيه ايضا فيفسد باب المعاد وهو مفتوح اقول

لو تم كونه انشاء للتعزيف لادل على ان لا عذاب في الواقع فان اعتد الواقع
 في النصوص الواردة انما هو التعزيف والتهديد دون الواقعية فدل على بطلان
 العفو مطلقا لان العفو التجاوز عن سبب الحق المواخذة وعلى هذا ليست ^{المعقودة}
 مع عودته فلا تجاوز فلا عفو والكلام كان في خدو حله اى العفو بعد
 التسليم بوجوده لا اى العفو واذا لم يتم الاعتذار عن الرد بالتجوز المذكور
 فلا يدان يقال في الجواب ان الاعياد في كلامه تعالى مقيد بـ
 العفو على ما ذكره الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر حيث قال
 اقول ههنا بحث لان الاعياد بالعقاب في كلامه تعالى على ما ذهب من قال
 بالعفو مقيد بعدم العفو وبعد التوبة عند الكل ولا يلزم الكذب على اى حال
 وحين لا يلزم الكذب في الاعياد على تقدير العفو فلا نقض على هذا التقرير
 فلا يخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن تركه فانه اوعد بالعقاب
 على تركه وعدم العقاب على تركه للعفو اذا الاعياد في كلامه مقيد بعدم العفو
 فلا يلزم الكذب في الاعياد بعدم العقاب على تقدير العفو مستثناة الواجب
 على الكفاية هو الواجب الذي تفرغ وقت الكل منه بفعل بعض المكلفين وذكر
 الابهري في حاشية شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالكفاية
 ما يحصل المقصود من شرعية مجرد حصوله كالجهاد فان المصلحة التي شرع الجهاد
 ليهادى حفظ الدين باذلال اعدائه تحصل بجهاد من اعدائه صا دأ من اى
 بعض انتهت واجبة على الكل اى كل واحدة وهو قول الجمهور مقتضى كلام
 لادى في الاحكام ومختار الشيخ تقي الدين السبكي كما ذكره ابنه التاج السبكي

قوله لو تم كونه انشاء
 انشاء التعزيف على ما كان
 لا تجوز فلا عفو ولا جواز على ما
 وضع الجواز ولا جواز على ما
 الشيخان فان كل ما يدل على
 يجوز ان يكون انشاء التعزيف
 وانما هو الاشارة الى ان
 99
 فيه ما ذهب اليه كل واحد
 ان الواجب اليه من
 حيث هو اذا كان على كل واحد
 لكان ان يتركوا عن اية قسمة
 للطلب فانه مع اشتراط الجهاد
 وهو باطل كجدا لا واجب
 على جميع من جيشه هو لا لا
 منه الا واجب على كل واحد
 انهم جميعا بالذات وكل واحد
 بالعرض ودفنوا بقوله

ولا يلزم النسخ
 لانه الله
 فاعلم

في منع الجوامع ومختار بين المحاسب في اصوله وابن الهمام في التحريم وفي تفسير الكل
 الجوامع واحترازا عن الكل المجعولة اشارة الى رد ما ذهب اليه بعضهم من ان الوجود
 على الجميع من حيث هو ويسقط الواجب الكفا في اوجوبه من الكل بفعل
 البعض كسقوط الجعلة ولما كان يرد على اللوجب على كل واحد والسقوط
 بفعل البعض ان استقامه عن الباقيين رفع للطلب بعد تحقق الطلب فيكون
 استعماله فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب خلا فش اذا نسخ مع عدم الخطاب
 الجديد باطل فلا سقوط عن الباقيين وقعه بقوله ولا يلزم النسخ لان سقوط
 الاخر قبل الاداء قد يكون بقول رافع للحكم وهو نسخ وقد لا يكون لانقاء
 علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض فلهذا لا يسقط
 الى فعل البعض وهذا السقوط ليس للنسخ وايضا يجوز ان ينصب الشارع
 اشارة على سقوط الواجب من غير نسخ اى من غير رفع للحكم بالكلية حتى لو تحقق
 وقت ذلك الواجب تحقق الواجب بدون خطاب جديد ولا يرد وقعه
 وذكرها التفاتا الى في شرح الشرح والفاضل ميرزا جان في حاشيته على شرح
 المختصر وضع العلوي في حاشيته شرح الشرح ما ذكره في الدفيع ثانيا
 وقيل الواجب على الكفاية واجب على البعض وهو يقتضى كلام الامام
 في الحصول ومختار الحاج السبكي في جمع الجوامع وبه جزم البيضاوي
 في المنهاج ثم اختلف في هذا البعض فتبين منهم قال السبكي في جمع الجوامع
 انتمتار البعض بهم انتهى وقيل معين عنه المذكر عندنا والدليل لنا
 على ما اقرنا من الوجوب على كل واحد انهم الكل بتركه اى بترك الواجب

الكلف في اتفاقا اذا طنوا اى الكل ان غيرهم لم يفعل يعني اذا طنوا كذا
 ان غيرهم لم يفعل بل الفعل الواجب ثم فلو لم يكن واجبا على الكل لما اثم الكل
 عن التركيب فانظروا ان غيرهم ترك فان ترك غير الواجب ليس بموجب للآخر
 القائلون بالوجوب على البعض فتألفوا في الاستدلال على مذاهبهم او كما
 بان الواجب على الكيفية يسقط وجوبه عن الكل بفعل البعض ولو كان
 واجبا على الكل لم يسقط عن الكل بفعل البعض كسائر العبادات بل انما يسقط
 عن الكل بفعل الكل او سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره مستبعد قلنا
 لانهم الملازمة بين الوجوب على الكل وبين عدم السقوط عن الكل بفعل البعض
 بل يجوز ان يكون الواجب الكلف في واجبا على الكل ويسقط عن الكل بفعل
 البعض ولا استبعاد في سقوط الواجب الكلف في عن المكلف بفعل غيره
 اذ المقصود من الفعل الواجب بالكيفية وجود الفعل من اى شخص كان ابتداء
 كل مكلف كما في فرض عين وقد وجد الفعل من فعل البعض فلم يتحقق
 الى فعل الباقيين تسقوط ما على الكيفيين اى الماصيل والكفيل باء
 اخذ ههنا يعني اذا فصل الرجل من احد فاذا اوى احد ههنا عليه يسقط
 عن الآخر مع ان المال وجب عليهما بالاصاله والكفالة او المقصود وصول
 المال وقد وصل فكذا المقصود ههنا وجوب الفعل وقد وجد فكذا سند المنع
 وقالوا في الاستدلال ثانيا لا بد من المكلف كما في الواجب الكلف في
 كما لا بد من المكلف به كما في الواجب الخفي والابهام الثاني لا يصلح
 ما عاين الوجوب لان ايجاب واحد منهم كما في خصال كفارة اليمين جائز

قوله تعالى القدر
 الملازمة بينه
 لو كان على الكل
 لم يسقط وقا عليه
 اى بالوجوب
 ان لا خلاف في
 طريق الاستدلال
 الاختلاف في
 الوجوب والوجوب
 العيني والكلف
 مختلفان فاما الكلف
 الاختلاف في
 ان كمال الوجوب
 واجبا على البعض
 اقول المشهور
 في الكيفية
 وتسقط عنه
 الذي لا يكون
 وجبا على الكل
 في الكيفية
 في الكيفية

١٠١
 على الوجوب وتصل
 قد قدم انما هو الوجوب
 على الكل ولو قيل ان الوجوب
 على الكل وان
 فيه وجوب
 وهو الوجوب
 يطلب فيه وجوب
 من الكل لا على
 وهو الوجوب
 وقد لا معنى
 على البعض
 في الاستدلال
 قد بدوا
 لوجه الله

باتفاق فكذا الابهام الاول لا يمنع مانعا عن الوجوب فيجوز الابهام
 بعض مبهم في الواجب الكفاية عاملة قياس الواجب على الكفاية على
 الواجب النقيض قلنا في الجواب بان قياس الواجب الكفاية على الواجب
 النقيض يقيس الابهام في المكلف على الابهام في المكلف به قياس مع الفارق
 فان الواجب النقيض بالابهام في المكلف يستلزم تأثيم المعين ترك المبهم
 والواجب الكفاية بالابهام في المكلف يستلزم تأثيم المبهم ترك المعين
 وتأثيم المعين ترك المبهم معقول وتأثيم المبهم ترك المعين غير معقول
 فالابهام المكلف مانع دون ابهام المكلف قيل في شرح الشرح
 للعلامة التفتازاني في رد الجواب ان لزوم تأثيم المبهم انما يصح لو كان
 مذهب القائلين بالوجوب على البعض اثم البعض المبهم ترك الواجب على
 الكفاية وليس كذلك بل مذهبهم اثم الكل اثم الجميع بسبب ترك
 البعض على ما يدل عليه قولهم اثم الجميع باتفاق فلا يلزم تأثيم المبهم في
 الواجب الكفاية قلنا في الجواب عن الرد انه كذا اتبنا كما ذكرناه لا بهر
 في حاشية شرح المحقق والفاضل القراياني في حاشية شرح المحقق ايضا
 ترك البعض يقتضيه او لا وبالذات اثم البعض وان كان ترك البعض من
 حيث الابهام والانتشار يقول الى ترك الكل فيرجع الى اثم الجميع ثانيا
 وبالعرض بواسطة وجود ترك البعض في ترك الجميع وعدم اولوية البعض
 دون البعض فيلزم تأثيم المبهم او لا وبالذات وهو غير معقول بخلاف
 تأثيم المعين ترك الواحد الغير المعين او لا بالذات فانه معقول اقوال

لدفع ما قلنا في الجواب عن الروايات لا نسلم ان تاشيم المبهم مطلقا غير معقول بل
 الغير المعقول تاشيم المبهم من حيث انه مبهم وانما يلزم من نهنا تاشيم المبهم تاشيم فرد
 معين منه وهو الكل لان مراد القائلين بالوجوب على البعض المبهم البعض
 المبهم ما يشمل البعض فقط والبعض مع غيره وهو الكل لا البعض فقط فيكون
 الكل من فرد البعض المبهم فان الكل اذا اتوا به اى بذلك الوجوب
 اتوا بما وجب عليهم اتفاقا بين القائلين بالوجوب على الكل والقائلين
 بالوجوب على البعض فانه الكل فرد من اتم البعض كما ان اتيان الكل كان فردا
 من اتيان البعض وهذا الحق من تاتيهم المبهم وهو تاشيم المبهم تاشيم فرد معين منه يكون
 معقولا البسطة كذا اى هذا النوع من التاشيم لا ينافي التفصيل اى تحصيل المبهم المبهم
 الغير الجامع للكل اى من حيث انه مبهم غير معقول بالتاشيم وتاشيم المبهم كذا غير
 لازم نهنا فتفكر بعدا شارة ان الوجوب على البعض المبهم انما يوجب تاشيم البعض المبهم
 لا تاشيم فرد معين من ذلك البعض المبهم وهو يدعى الاستحالة وقالوا
 في الاستدلال ثالثا بان التفتة والانداز واجبان على الكفاية وصرح
 بوجوبهما على طائفة غير معينة من الفرقة في كتاب الله تعالى قال الله تعالى
 لو لا نفر على كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين وينذروا قومهم
 اذا رجعوا اليهم اى لما خرج من كل جماعة عظيمة جماعة صغيرة ليتفقهوا
 الدين وينذروا قومهم بعد الحق اذا رجعوا اليهم اما الوجوب مستفاد من
 الداخلة على الماضي الدال على التذم واللوم واما انه على طائفة غير معينة
 فظاهر كذا ذكر السيد في حاشية شرح المختصر قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال

بان قول الله تعالى ما اهل بالسقوط للوجوب عن الجميع بفعل البعض فيقال
 ان فعل الطائفة من الفقرة مسقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب
 على البعض بل السقوط عن الجميع بفعل البعض جميعا يبين الادلة المتقدمة لا وجه
 على الجميع وبين هذا وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع وايضا دل قوله
 عليه السلام طلب العلم فربته على كل مسلم وسلمة على وجوب التفتة على الجميع
 وان لم ياول قوله تعالى يلزم لغاؤه بعض الاولات بالكلية والجميع اولى من
 الغاء دليل بالكلية ثم قال الشيخ ابن الهام في التخصيص بشكل الوجوب
 على البعض يدل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنادة التي هي اجنبية
 على الكفاية كما صرح به غير واحد من المحققين والشافعية وحكموا الاجماع عليهم
 كما في التقرير بفعل الصبي العاقل يعني اذ اصابه الصبي العاقل صلوة الجنادة
 تسقط عن الباقيين كما هو اى السقوط الاصح عند الشافعية وذكر ابن
 امير الحاج في التقرير ولا يخضر في هذا منقول فيما وقفت عليه من كتب المذهب
 واما ظاهر اصوله عدم السقوط كما هو خير خات انتهى مع انه لا وجوب عليه
 اى على الصبي العاقل ولا انتفاء لعله الوجوب ولا نسخ بغيرها ولا يبيح الواجب
 الا باء من وجوب عليه او بانتفاء صفة الوجوب او النسخ فكيف السقوط اقول
 في اجواب عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين
 الواجب على المدين باداء المقتضى اى الحسن مع انه لا وجوب لا اداء الدين
 على التبرع حاصله انه ربما يكون المقصود من ايجاب شئ خروجه في الوجود فافاد
 وجهه باء من لا وجوب عليه لبيح الوجوب المحمول المقصود كما في حقوق العباد

من سقوط الدين الواجب على المدينين باء المتبرع اذا المقصود كان حصول الدين
الى الدين وقد وجد باء المتبرع فسقط الواجب عن مدين المدين ليحصل
المقصود قال ابن الهام في التحرير والحوار بما تقدم يعني الجواب عن هذا الاشكال
بما تقدم من ان المقصود الفعل وقد وجد فانسببه المصنف الى نفسه اشار اليه
ابن الهام في التحرير مسددا عليه ايجاب امر من امور معاونة صحيح جائز عند
الفقهاء والاشاعة كالامري وابن الحاجب هذا لفظ التقرير وذكر الامري في
شرح المنهاج بانفسه هذا نقله الامام في المحصول عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن
الاصولين نفسهم بما وافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه ابطال
ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الامام عن الفقهاء
والاشاعة وارتضاه واختاره ايضا ابن الحاجب انتهى وفي قوله صحيح اشعار
بان من قال بايجاب الجميع او البعض المعين فيسب الى عدم صحة ايجاب امر من
معاونة كذا افاد التفتازاني في شرح الشرح وهو امر في الامور الواجب
التحيز اصطلاحا خصوصا في الكفاية في كفارة اليقين في قوله تعالى تكفارة
عشرة مساكين من اوسط تطعمون اليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ههنا ايجاب
احد الامور الثلاثة من الاطعام والكسوة والتحرير بخلاف باقي الكفارات لانهما
وليس فعل واحد منها موكولا الى اختيار المكلف كذا ذكر الامري في حاشية شرح
وقيل ان ايجاب امر من امور معاونة غير صحيح وكل ما يري فيه ذلك فهو ايجاب
بالجميع انما يبيح الامور ويسقط وجوبه انما في بفعل البعض كما ان الواجب
الكفائي واجب على الكل ويسقط عن الباقيين بفعل البعض فلو انما

بالجميع اى جميع الامور الواجبة ليستحق ثواب ولجبات ولو ترك الجميع ثم من ترك واجبات اقول ذلك اى القول بانه ايجاب بالجميع فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز اجتماع الجميع كمنصب احد المستعدين للإمامة الكبرى فانه واجب مخير على تعلق ^{الكل} ونصب حرام فكيف يستحق الا ترى بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم فالقول بانه ايجاب بالجميع مع التفريع باطل ثم هذا الاحتمال اى احتمال لا يجاب بالجميع وان نسبة صاحب المنهاج الى المعتزلة وابن اسحاق في المختصر وابن امير الحاج في التقرير الى بعضهم لكنه مما لم يشتهر قائله فانه مذموب غير مشهور من المعتزلة واما المشايخ فيهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاطلاق بالكل وباتيانا فعل مخرج عن كعبدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب لا على بل واجب احد وتركه كنافر وجوب الجميع الواجبين به كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر وذكر العلامة التفتازاني في شرح الشرح والاطح حميد المعتزلة القول بانه يقتضيه وجوب الجميع على التخيير وفسره البهسين اى البصرة من المعتزلة بانه لا يجوز الاطلاق بجميعها ولا يجب الاثنيان به والمكلف ان يختار اياها كان وهو يعينه مذموب الفقهاء ولكنه ينافي ما ذهب اليه بعض المعتزلة من يثاب ويعاقب على كل واحد ولو اتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على ان الوجوب قد يسقط بدون الاداء وان كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام ابي القاسم في البرهان ان ابا هاشم اى من المعتزلة قد اعترف بان تارك خصال الكفارة لا يثم من ترك الواجبات ومن اتى بها جميعها لم يشب ثواب واجبات لو قرع الكمال

1.4

و لا یتاب ولا یعاقب
الا علی نفس الذی یحب
واحد و تکرار ۱۱
مسلم
رحمہ اللہ
تھکانے
۱۱

بواحدة وقيل ليس بواجب لجميع ولا واحد مبهم من الامور بل هو واحد متكرر
عندها ومعين عندنا فقالوا وهو التبيين بالفعل يعني في ان الكلف
بواحد من الامور فقد اتى بواجب عليه عنده فقالوا فيختلف الواجب بانسبته
الى المكلفين باختلاف افعالهم فمن اتى بالطعام والكسوة فهو الواجب عليه من استه
بالاعتناء فهو الواجب عليه وهذا القول ليس قول التزاحم لان الاشاعة
عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعة كما قال في الحصول ولما لم يغير
قائله غير المصنف يعني صاحب المنهاج عنه لقوله قيل وهذا المذهب باطل
بما ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقال ابن امير السجاني في التفسير
وتعاضد الفرقان على شذاه فاذا لا يسوغ نقله عن احد هما قال السجاني
قال والده لم يقل به قائل انتهى ومرد هذا القول بان الوجوب يجب
ان يكون قبل الفعل حتى يمتثل اذا امتثال بعد الوجوب لان الامتناع
بالواجب عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب والفعل مع
الامتناع قبلية على الامتناع مستلزم قبلية على الفعل واذا كان الوجوب
قبل الفعل فلا يكون متصلا بالفعل والا يلزم تقدم الشيء على نفسه وكون الواجب
معينا بالفعل يوجب كونه متصلا بالفعل فافهم فانه دقيق وقيل الواجب
هو واحد معين لا يختلف بل هو على تعيينه لكن يسقط الوجوب عن
ذاته المكلف به اى بذلك المعين وبالاخر اى بغير ذلك المعين
قائل هذا ايضا بعض المعتزلة كما نص عليه الامدي في الاحكام وابن الرجب
في المختصر والمحل في شرح جمع الجوامع واقره القاضى عضد في شرح المختصر

قد قيل وجبت
سببها في قول التزاحم فان
الاشاعة غير موجودة
والمعتزلة عن الاشاعة
ولما قال السجاني
في المختصر

١٠٤

قال قبل الفصل
اعلم ان الوجوب طلب
انما يكون قبل الطلوع
ولو في علم الباري تعالى
فروع الوجوب لان العلم
تابع للمعلوم فترد

فليس في الاستحباب تجبير واما سقوط الباقي لفعل بعض فليس معنى التجبير هذا
 ما ذكره السيد ايضا في حاشيته شرح المختصر ولا تغير المعين مجهول وعارضة
 ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر باجمع الامة على وجوب ترويح احد الكفتين
 المتطلبين بالتجبير وعلى وجوب اعتناق واحد من جنس الرقبه في الكفارة بالتجبير
 وكل مجهول لا يكلف به اذ علم المكلف والمكلف بما لا يكلف ضرر كذا ذكره الله
 عز وجل في شرح المختصر وقال ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر ذكر المكلف بالكسر
 وقع على سبيل الاطراء والمراد بالضرر معنى الواجب انتهى وايضا غير المعين
 يستحيل وقوعه لان كل باقعه فهو معين وما يستحيل وقوعه لا يكلف به الاستحباب
 التكليف بالاحمال فلا يكلف به اى بغير المعين قلنا في الجواب عما قالت
 المعترلة اولانا لاسلم ان كل غير معين مجهول مطلق يستحيل وقوعه انما ذلك
 في غير المعين من كل وجه واما في المعين من وجه دون وجه فلا والله اى غير المعين
 في التجبير معلوم من حيث انه واجب وهو اى الغير المعين المعلوم من
 حيث انه واجب مفهوم الواحد من الثلاثة مثلا كما في خصال كفارة البهيم
 الحاصل في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شئ من الثلاثة وتعيينه فاطلاق
 غير المعين عليه صح لذلك لانه لا تعيين ولا تميز له في الذهن او كلف بايقاعه
 غير معين في الخارج وغير مستحيل وقوعه بهذه الجسدية بل يقع ذلك الغير المعين
 بوقوع كل اى كل واحد من الثلاثة مثلا منفردا او مجتمعاً وانما يستحيل وقوع
 الغير معين لو كلف بايقاعه اى بايقاع غير المعين غير معين اى من حيث
 هو غير معين في الخارج والمعترلة قالوا في نفي التجبير ثانياً ان الواجب

الحكم
 قوله او لا تجبر
 اقول ان مقتضى
 المختصر ان الواجب
 بالواجب غير
 الوجوب فيلزم ان يكون
 جميع افراد الواجب
 يسقط بفعل البعض

١٠٩

ولم يقل به احد قتال
 ١٣ مستخرج
 قوله انه معلوم
 اشارة الى ان غير المعين
 ليس مجهول مطلقا
 لاسم الوجوب المطلوب
 وجوده فان كان غير معينا
 باقتدار واحد من الكفتين
 دون وجه فلا يلزم من
 الاستحباب
 فدل على انه

اى احد الامرين والتخييد فيه اى فى احد هامين الفعل والمترك تقينا قضا
 نرفيحه ما ذكره القاسمى غرضه وغيره فى شرح المختصر وحاشيه من انه
 لو كان الواجب واحدا لا يعينه من حيث هو احد باسبها لكان التخيير فيه
 السجائز تركه واحد لا يعينه من حيث هو احد باسبها لان الكلام فى
 الواجب الذى خيره فيه فاذا كان الواجب الواحد المبهم كان التخيير فيه ايضا
 الواحد المبهم فالواجب التخيير فيه ان تعدد الزم التخيير بين واجب وغيره واجب
 وهو يرفع حقيقة الوجوب كما تقول صل او كل اخبر لا يستلزمه جواز ترك
 كل مطلقا من غير انتم اذ للمكان ان يختار غير الواجب لكان التخيير وتركه لعدم
 الوجوب وان اتحد الزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم
 جواز الترك فى شى واحد وانما متناقضان فكلنا فى الجواب الواجب
 الواحد المبهم وهو المفهوم الكلى الذى هو مفهوم الاحد الدائر فى المعينات
 ولم يخير فيه والتخيير فيه ما صدق عليه ذلك المفهوم وهى المتعينات اى
 كل واحد منها لم يجب منه شى لانه لم يوجب معيناً والمكان يتاوى بالوفا
 لتضمنه مفهوم احد ما وتعد ما صدق احد ما اذا تعلق بمفهوم احد ما الوجوب
 والتخيير فلا بد ان يكون ذلك باعتبار تعدد ما صدق عليه هذا المفهوم لاستحالة
 تعلقها به من حيث هو هو واستحالته من حيث صدقه على شى واحد وهذا التقد
 باى كون متعلق الوجوب والتخيير واحدا معينا فاذا تعلق بمفهوم احد ما باعتبار
 تعدد ما صدق عليه الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه
 قد قبل اوجبت عليك احد ما او خير لك ترك احد ما وليس هذا الاجاب والتخيير

بالقياس الى هذا الكل في نفسه بل معناه ان ايها فعلت جازك ترك التبا
 و اي اشئين تركت وجب عليك الثالث فليس شي معين من الثلثة موصوفا
 بجواز الترك على التعيين او بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل
 بهذا تارة وبذلك اخرى وليس التخيير بين الواجب وغير الواجب بهذا المصنف
 محتجعا انما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين وبين
 غير واجب اتصف بعدم الوجوب على التعيين كالصلوة واكل الخبز يستوضح
 ذلك بما اذا حرم الشارع واحدا من الامرين وواجب واحد منهما وان
 ذلك لا يتصور بالقياس الى نفس المفهوم الكل بل معناه ان ايها فعلت
 حرم الآخر و ايها تركت جب الآخر فقد خيرا بين واجب محرم لم يقدر
 ذلك في الواجب لم يرفع حقيقة الوجوب كذا ذكر السيد في حاشية
 شرح المختصر فقد وضع ما قال المصنف رحمه الله وذلك اي وجوب
 الملبس مع التخيير في المتعينات جاز كوجوب احد النقيضين مما كان
 كل منهما اي النقيضين فانه جائز واقع والمعتزلة قالوا ثالثا الوجوب
 بالجميع اي جميع الامور المعلومة في التخيير كالواجب على الجميع اي جميع المكلفين في
 الواجب على الكفاية حاصله قياس الواجب التخيير على الواجب بالكفاية
 بان الواجب بالكفاية واجب على كل واحد على التخيير عندكم وليتقط بفعل البعض لانه
 يقطع وجوبه عن كل واحد بفعله غيره وكذا الواجب التخيير يكون كل واحد من الامور
 المعلومة واجبا وليتقط وجوب كل واحد بفعله غيره فان المقتضى للحكم بشمول
 الوجوب فيهما اي في الواجب التخيير والواجب على الكفاية والامر بالجميع المستتر

بينها واحد وهو اى المتقضى حصول المصلحة اى مصلحة الفعل الواجب
 بهمهم فتمحصل مصلحة الفعل الواجب على الكفاية لصدره عن بعض المكلفين
 بها وتحصل مصلحة الواجب النجى بفعل احد الامور بها قلنا فى الجواب ان
 قياس الواجب النجى على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان فى الكفاية
 مانع عن الوجوب على واحد منهم وهو تاشيم واحد لا بعينه وفى النجى ليس
 مانع عن وجوب واحد منهم اذ وجوب واحد منهم يستلزم تاشيم واحد معين
 تبرك واحد لا بعينه لا تاشيم واحد لا بعينه وتاشيم واحد لا بعينه غير معقول
 بخلاف التاشيم تبرك واحد من الامور لا بعينه فانه معقول فعدلنا
 عن الوجوب على واحد منهم فى الكفاية لما فى النجى وحاصله على
 ما ذكره السيد فى حاشية شرح المختصر ان علة الحكم لشمول الوجوب فى الكفاية
 ليست ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تاشيم واحد من المكلفين فى النجى
 قد فقد الجواز فى فلا يتم القياس انتهى وبيان على ما ذكره الابهري فى حاشية
 شرح المختصر ان الوصف الذى ذكرتم وهو حصول المصلحة لواحد منهم
 يقتضى ظاهرا كون ما يتعلق بالوجوب من المحكوم عليه به واحد امهما لا كل واحد
 فالتقضى للوجوب على كل واحد فى الكفاية هو هذا الوصف مع الضمان ضرورة
 دعت الى مخالفة الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد منهم يقتضى تاشيم
 واحد منهم وهو غير معقول هذه الضرورة ليست موجودة فى الفرع وهو ان
 النجى اذ تاشيم شخص معين تبرك واحد منهم من امور معينة معقول فلا يعيدل عنه انتهى
 والمقترن القائلون لوجوب الواحد المعين عند الله تعالى دون الناس المتعين

بفعل المكلف قالوا في الاستدلال بان الله تعالى علم ما يفعله المكلف لشكل
 علمه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو اى ما يفعله
 الواجب عليه اتفاقا واما ما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا كذا ذكره القاضي
 عسند في شرح المختصر وقال الفضل ميرزا جان في حاشيته دعوى الاتفاق
 مما لا يسا عاده الخصم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه اى من
 ما يفعله احدها اى احد الامور لا بخصوصه اى لا بخصوصية ما يفعله من كونه
 اطعانا او كسوة او اعتقا شدا لانا يقطع بان المخلق فيه سواء والواجب على زيد
 هو الواجب على عمرو ولا تفاو في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار
 بدون التكليف الزاعمون ان الواجب في الخير هو واحد معين عند الله لا يختلف
 قالوا في الاستدلال ولا يجب ان يعلم الاخر الواجب فيكون الواجب
 معلوما لله تعالى فيكون الواجب معينا عندة تعالى ضرورة ان
 كل معلوم متعين في نفسه متناز في نفسه والمبهم الغير المعين لا يعلم قلنا في
 الجواب ان الله تعالى الامر يعلمه اى يعلم الواجب حسب ما اوجبه
 مطابقا لما اوجب هو تعالى ذلك الواجب فان العلم تابع للمعلوم
 فاذا اوجب واحدا منها غير معين من الامور وجب ان يعلم كذا كذا واحد منها
 والالم يكن عالما بما اوجبه لا بهام في مفهوم الواحد المبهم من الامور فانه معين
 انما الابهام في مصاديقه وقالوا في الاستدلال ثانيا بان لو اتى المكلف
 بالكل اى بكل الامور معا اى على سبيل الاجتماع فالا مستثال بامر الامر
 اما بالكل اى باتيان مجموع تلك الامور فيجب الكل او الامثال هو الاتيان

قد قالوا عاذا ان
 بل من سنة الله لو ان
 شيئا لم يكن
 وذلك باطل اتفاقا
 ان يقال معنى ذلك
 علمه تعالى ذلك
 الموجود والعدم
 لا يخفى ما فيه من الغلط

س ١١

هذا الواجب
 ان لو لم يزل سنة الله لو لم
 يفعل شيئا لم يكن
 واجبا وذلك باطل
 اتفاقا لان يقال
 المعنى انه لو فعل
 ذلك الشيء ففهم الواجب
 والعدم ولا يتحقق
 ما فيه من الغلط

بالامور الواجب او الامتثال بكل واحد من تلك الامور على انفراد فليس
 تعدد العلل التامة على معلول واحد وهو الامتثال او الامتثال
 بواحد لا بعينه اى غير معين وهو اى الواحد لا بعينه غير موجب في
 الخارج والامتثال لا يكون الا بالموجود لان المعدوم لا يمكن اثباته
 للمعنيين للامتثال فعلم ان الواجب هو المعين اقول في الجواب باختصار
 الشق الاول وهو الامتثال بكل واما قوله انه يلزم وجوب الكل على هذا
 فهو ممنوع لانه لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل وانما يلزم
 وجوب الكل لو لم يكن الامتثال بكل اى بكل واحد بدلا لكل انما يكون اجتماعا
 وبهنا ليس كذلك لانه اذا اتى بواحد منها يكون ممثلا ايضا لا تدري
 ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزء ان كان
 المجموع من عدمى الجزئين هو العلة التامة لعدم الكل فيجز ان يكون
 كل واحد من الواحد والمجموع علة للامتثال فيحصل الامتثال بالواحد بالمجموع
 ايضا واجاب القاضى ايضا وفي المنهاج عن الاستدلال الثاني بان
 الامتثال بكل يعنى باختبار الشق الثاني وهو الامتثال بكل واحد من تلك الامور
 واما قوله على هذا الشق من لزوم تعدد العلل فهو بدو فرع بان تلك الامور
 ليست علة حقيقية للامتثال بل هى على شرعية ومعارف حقيقة لا مؤثرات
 والاستحالة في تعدد العلل الشرعية واجتماع معارف على معرف واحد
 كالعالم المعرف للصانع وانما الاستحالة تعدد العلل الحقيقية والعلة الحقيقية
 هو الواجب سبحانه وتعالى ولا تعدد فيه اصلا وفيه نظرا لانه

قد اقول لا يلزم
 انه علم ان الامتثال
 بشق واحد من
 الرابع في الاصل
 لعدم الكل هو طبيعة التامة
 الجزء سلطان اى هو ما كان
 متحققا في عدم جزء واحد
 او في عدم جزئين فكل
 الامتثال انما سلطان
 من حيث الاتيان
 بواحد او اثنين او
 سافا اذ انى بواحد
 سافا الامتثال بالكل لان
 يتحقق الامتثال
 سلطان الامتثال
 في الامور من الخارج
 يلزم وجوب الكل بالامتثال
 بالكل

استناع تعدد العلل كما هو في العلة الحقيقية موجود في العلة الشرعية فالقول
بإستحالة التعدد في العلة الحقيقية وكون العلة الشرعية تحكم وإستنادها لإستناد
مولانا بحر العلوم قال لأن لهذا المعرف أسوة بالعلل العقلية ويلزم من الاستناع
فيها الامتناع بهنا وهذا منافي لما يحقق المصنف من تجويز تعدد العلة في
باب القياس انتهى والواجب التحاكم لإدائه وقت بمقدار شرعا فوقت لصلوة
والا فمطلق وغير موقت كالزكوة فانها تجب بعد حولان الحول وليس لها
وقت مفرد وهذا لتقسيم لوقت الواجب الموقت فيقال الوقت في الواجب
الموقت اما ان يفضل ذلك الوقت عن الواجب الموقت بان يكن ان
يتوعدى الواجب ينبغي قدر من الوقت فيسمى ذلك الوقت ظرفا للكون
محلا للواجب وموسعا لتوسعه ويسمى ذلك الواجب ايضا موسعا كوقت
الصلوة وهو اى ذلك الوقت النازل سبب مجبى اى وجوبه لك الوقت
كالصلوة او السبب هو المنفصل الى الشيء والمعرف له والوقت كذلك كما ان وقت
الصلوة اذا جاء وجبت الصلوة ولا تجب قبله وظرف للموعدى كالصلوة
وشروط الاداء اى لا اداء ذلك الواجب وقت كالصلوة فان اداء الصلوة مثلا لا يحصل الا
بوقتها وبالعدم الوقت يتعدم اداء الصلوة ولا تقع بالشروط الا اذا وهى
اى كون الوقت شرطا لا اداء الحكم فى كل واجب وليس المنظر وعين المشروط
لان المشروط الاداء والمنظر هو الموعدى كالصلوة ولا اداء خيرة الموعدى وما
قال ابن الهمام فى التحذير اثباتا لاتحاد المشروط والمنظر ونقيا لتغايرهما
المسراد بالاداء الفعل المفعول اى الفعل الذى فعل هو الموعدى فيستلزم ان

في رواية ابن سماعه عنه وهو الصحيح وقال ابو الحسن الكرخي وصاحب الهداية ^{للمسألة} باب
 بين المسافر والمريض ورجحه المصنف في الحاشية وقال شمس الائمة السرخسي
 وفخر الاسلام وصاحب المنار بالفرق بين المسافر والمريض فعندهم
 ان نوى المريض نفلا او واجبا اخر لم يقع عما نوى بل يقع عن رمضان
 وقد لا يكون الوقت المساوي سببا للوجوب كالنذر المعين فان
 وقته ليس سببا للوجوب بل سببه النذر مثلا قال علي ان اصوم هذا فهذا
 الغد وقت الصوم المنذور وهو واجب فيه حتى لو ادسى في غيره كان قضا
 وليس الغد سببا لوجوب الصوم اذ هو لا يفرض اليه وانما المفترض اليه النذر
 وهو قوله علي ان اصوم هذا فيتأدى النذر المعين بمطلق النية من
 غير تقييد بالنذر مثل النية بقوله اصوم اليوم ونية النفل مثل النية لقوله
 اصوم اليوم نفلا الا في دواية غير مختارة لانه كان للنافر في ذلك اليوم
 صوم واحد وكان له ان يصغه بصفة التقلية وغيره ولما نذر به صار واجبا
 فلا يتصف بالتقلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالتقلية فهذا اليوم بالقياس
 الى النفل كالمليالي بالقياس الى الصيام كلها فتلتزم التقلية وتبقى نية الصوم
 في هذا اليوم ومصادقه ليس الا للمنذور فيصح ولا يتأدى النذر المعين بنية
 واجب اخر كالقضاء والكفارة بدلا لخلاف بخلاف مضادة فانه يتأدى بكل نية
 حتى بنية واجب آخر ايضا فترقا بين ايجابه تعالى كما في صوم رمضان
 وايجاب العبد كما في الصوم المنذور حاصله ان تعيين الوقت للمنذور ^{حاصل}
 من جهة النافر فله ان يغيره بما هو مساو له في المرتبة ولا يصرف الى ما عينه ^{يعينه}

بوقت آخر بخلاف تعيين الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع
 فيه ثابت لا مجال للبحث ان يغيره ويرد تعيين الشارع والحج ذو شبطين
 اى مشاهدين بالمعيار والنظرف فانه اى الشان لا يبيع في عام واحد
 الحج واحد فهو كالعيار الذى لا يبيع في وقت واحد ولا يستغفر
 فعله اى فعل الحج وقته اى وقت الحج الذى اى شهر الحج شوال وذو القعدة
 والعشرة الاولى من ذى الحجة والاحرام كما يكون من اول الشهر كذلك يكون
 من اوسطه واخره فيجز ان الحج من ذى الحجة فيفضل شوال وذو القعدة فوقت
 الحج كان طرف الذى وقته ليفضل عنه واطلق المعيار والطرف بهنا على الواجب
 الموقت الذى وقته معيار وطرف وهو الحج لاعلى الوقت ومن ههنا
 اى من اجل شبهه بالمعيار والطرف قادى فرضه اى فرض الحج بمطابق
 النية كما ان الواجب الموقت بالوقت المعيارية اى بمطابق النية يقع
 عن النقل اذا فواه اى النقل كما ان الصلوة التى هى موقت بالوقت
 !لطرف يقع عن النقل اذا فواه مسئله اذا كان الواجب موسعا
 اى كان وقته ظرفا لجميع الوقت وقت كادائه اى لا وار ذلك الواجب
 عند الجمهور لرض عليه ابن المحاسب وخياره وهو مختار الامام واتباعه قال
 الاسنوسى فى شرح المنهاج ففى اى جزء واقعه المكلف فقد واقعه فى وقت
 فيتميز ان ياتى فى اى وقت شاء من وقته المقدرة ولا يترك فى كل الوقت
 قال القاضى ابو بكر الباقلانى واكثر الشافعية من المتابعين
 للقاضى ابى بكر الواجب فى الواجب الموسع فى كل وقت اى فى كل جزء

من وقتة الطرف الفعل اى ايقاع الفعل الواجب فيه او العزم
ارادة اداء الفعل الواجب بدلا عن الفعل الواجب ويتعين الفعل
اخر اى فى آخر الوقت او البقية من الوقت قدر ما يسع الفعل يعنى التحريم
بين الفعل والعزم الى ان يسع الوقت واما اذا تضيق بالقتضاء اكثر من
يتعين والعزم لا يكتفى به القول نقله البيضاوى فى المنهاج عن السكطيين
ونقل الامام فى اخر المسئلة انه قول اكثر اصحابنا واكثر المعززة وكذلك
فى المنتخب واختاره اللمدى ولا صاحب الشافعية فيه وحيث كان المادد
فى الحاوى وغيره والصحیح هو الوجوب صحیح النووى وغيره فى شرح المنهاج
وغيره ونقل الاصفهاني شارح المحصول عن القاضي عبد الرّب الماسكي
انه قول اكثر الشافعية والقاتلون بالعزم بدل الفعل كما يوجبون تحريم
فى كل جزء من اجزاء الوقت بل العزم الاول ينسحب اى يستند النسيان
النسيان فى سائر العبادات الطولية كالصوم فان النية الواحدة فيه من اول النهار
الى آخره كافية له ولذلك يصح الصوم مع النوم ولا تجب ان تجدد فى كل وقت
كذلك العزم الواحد كاف من اول الوقت الى ان يتضيق ولا يجب تجديده
على المكلف ان يشرع الصلوة فى اول الوقت فان لم يصحها فعليه ان يعزم
على ان يفعل فى هذا الوقت الى ان يتضيق ولا يجب عليه تجديده والعزم بل هذا
العزم الواحد كاف الى التضيق واذا بلغ التضيق وجب الفعل قال الامام الحرمين
فى البرهان والذى اراه انهم لا يوجبون تجديده العزم فى الجزأ الثاني فلا يرد
اورد البيضاوى فى المنهاج ان البدل وهو العزم فى كل جزء من الوقت

تعدد وتعدد اجزاء الوقت وللبديل هو الفعل واحد وما عهد في الشرع
تعدد البديل مع توحد المبدل قلما يجوز كون الغرم بدلا عن الفعل ^{الزمن} وجبه عدم
انما لا يستلزم تعدد البديل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا من جنس النجاس
النية واما اذا وحد الغزمان فليس كل بدلا بالذات بل البديل احد هما الموجود
في ضمنهما كما في خصال الكفارة اذ خصوص الاول والثاني لا دخل له في البديل
على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اى اجزاء الوقت ولا شك
ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يوجد في اول الوقت فيجب الايقاع
الثاني وهكذا وكذا اعراضها متعدي ففساوية الايقاعات ^{الاجزاء}
فكون المبدل واحدا ممنوع اذ الفعل المبدل باعتبار الايقاعات متعدي
كالغرم الذي هو البديل ونقل عن بعض المشافعية نقله الامام في المبدل
والحصول المنتخب والبيضاوية في المنهاج والمناقضة حصة في شرح المحقق
وقال الاسنوي في شرح المنهاج وبهذا القول لا يعرف في مذهبه ولعل
اسس عليه توجيه الاصطلاحى حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج
بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعي في الام من المتكلمين فتل وقال قوم
من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتى بقولهم ان الواجب في الحج على الفور وان وجوب
الصلاة مختص باول الوقت حتى لو اخرة عن اول وقت لا مكان على ما في النجاشي
ايضا وبذا يحتل ان يكون سبب هذا الغلط وقيل بل عن بعض المشافعية
وكذلك للترقي للام ضرب وفي التقرير عن الكنتف الكبير وهو قول بعض ائمة
العراقيين وقته اوله اى اول الوقت فان اخذ ذلك الوجه

الموقت عن اول الوقت فقصدا اى فالتين بذلكا الواجب الموقت
 في غير اول الوقت قصدا واو و نقل عن بعض الحنفية نقله الامام
 في الاحكام وابن الحاجب المختصر وغيرهم في اسفارهم انه ليس بوقت جميعا
 والا اولا بل وثلثة اشهر اى اخر الوقت فان قلنا انه اى قد تم لكس العمل
 الموسع على آخر الوقت واواه في اول الوقت مثلاً فنقل اى فقد تم نفس
 ليستقط به اى بهذا النقل المفروض عن الذمة كالوعد قبل الوقت والتعجيل
 الزكوة قبل وجوبها وقد ذكر امام الحرمين في البرهان ما يقتضيه ان تقع اصوله
 نفسها واجبة ويكون التطوع في التعجيل كمن عمل ديناً او زكوة وقال ابن الهيثم
 في التقرير ما حصله ان ما نقل عن بعض الشافعية وما نقل عن بعض الحنفية ليس
 معروفا عندهم وفي التقرير شرح التحرير وقطع الشيخ سراج الدين البهني بان
 المتروك الى بعض الحنفية ليس صحيحاً عنهم قلت ينكره ما في اصول الروضة للشيخ
 ابى بكر الازهي بعد حكاية ما عن البهني وقال غيره من اصحابنا ان الوجوب في
 مثله متعلق باخر الوقت وذكر بحر العلوم في شرح هذا الكتاب ونسب النهاية
 هذا المقول الى ابن حنيفة وبه النسبة غلط انتهى وقال الاسخوسي في شرح التلخيص
 وبه المنهيب باطل لان التقديم لا يصح بوقت التعجيل اجماعاً كما قال ابن التلخيص
 في شرح العالم فبطل كونه تعجيلاً انتهى قال ابو الحسن الكرخي كونه نقلاً
 يستلزمه الفرض انما هو اذا لم يمتلئ من منعة التكليف الى آخر الوقت بان
 يمكن اتميته وانما ان يبقى المكلف بعد ذلك التكليف الى آخر الوقت كما
 كان بهذه الصفة في اول الوقت فصارت منه ولجب لا نقل وبذا حصل

عبارة الامري وابن الحاجب وصاحب المنهاج وصاحب المحاصل ابن الهيثم
 ومقتضاه ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت
 يكون ما قدمه نظرا منه وبالا انه شرط لبقاء المكلف لصفة التكليف الى آخر الوقت
 لكونه واجبا وقال الاسنوي في شرح المنهاج ان الآتي بالصلوة في اول
 الوقت ان ادرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا و
 ان لم يكن على صفة بان كان مجنونا او حائضا او غير ذلك كان ما فعله نظرا
 هكذا في المحصول والمنتخب وغيرهما ومقتضى ذلك ان صفة التكليف لو زالت
 بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون ما قدمه واجبا ونقل الشيخ ابو سنان
 في شرح اللع عن الكرخي ان الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل
 ففي اى وقت فعل يقع الفعل واجبا ونقل عنه القولين معا الامام في الاحكام
 وذكر ابن امير الحاج في التقرير شرح التقرير وفي اليزان عن الكرخي ثلث روايات
 احدها هذه والثانية ما قبلها يعني ما نقل عن بعض الكفائية قال وهذه الرواية مخرجة
 والثالثة وهي رواية الجصاص عنه ان الوقت كله وقت الفرض وعليه اداره
 في وقت مطلق من جميع الوقت وهو غير في الاداء وانما يتعين الوجوب بالاداء
 او بتضييق الوقت بان ادعى في اوله يكون واجبا وان اخر لا ياتم بالتأخير عنه
 ثم قال وهذه الرواية من المعتمد عليها انتهى فان قلت اذ لم يبق آخر الوقت
 على صفة التكليف فلا يتحقق الوجوب في شأنه حتى يسقط قلت ليس المراد انه يتحقق
 بهنا وجوب ثم سقط اذ عند سبهم لم يتحقق الوجوب الا بالاداء آخر الوقت بل المراد انه لم يبق
 في شأنه الوجوب ويمكن ان يقال تعلق الوجوب بالاداء ليعمله يسقط وادعى الكرخي

بأنه لما لم يضر الفعل واجبا عنده إلا بالبحر والآخر من الوقت فليس المقدم واجبا
 اقول يمكن أن يقال مراده ان ما فعله كان موقوفاً ويصير واجبا بعد حصول الجزاء
 الآخر وقد اجيب بان الكرخي لعله لا يقول بكون وقت الوجوب لاني مثل
 هذه الصلوة بل يكون وقت الوقت الذي في فيه الواجب كذا ذكرنا
 ميرزا حان في حاشيته شرح المختصر والدليل لنا على ندسب الجمهور المختار لنا و
 هو ان جميع الوقت وقت لادائه ان لا يفسد الحكم وشيخ وقت الفعل لا نه
 اى المكلف بوقت الفعل في اى جزء من اجزاء الوقت لا يعده المكلف عاصيا
 لعدم اتيان الفعل بالاجتماع اى باتفاق العلماء المجتهدين والقيمين
 اني قمين جزء من اجزاء الوقت كقول الوقت او اخره لاداء تطبيق منافق
 الامر الحاكم والتخيير بين الفعل والعزم زيادة على النصوص الواردة في ايجاب
 الفعل الواجب كقوله تعالى اقم الصلوة له لوك الشمس الى غسق الليل فانها
 لا تعرض فيها للقيمين جزء من اجزاء الوقت ولا للتخيير بين الفعل والعزم بل
 ظاهر ما يقتضيه القيمين والتخيير ضرورة دلالتها على وجوب الفعل نفسه وعلى تساوي
 نسبتة الى اجزاء الوقت فيكون القول بالقيمين والتخيير المذكورين زياداً وطلا
 والزيادة نسخ والنسخ بلا دليل باطل واستبدال على ندسب الجمهور المختار لنا
 ايضا هو ندسبنا قلنا في واكثر الشافعية بان المصلحة في غير الوقت الاخر
 كادل الوقت واوسطه محتث اى يطبق لاداء الصلوة لكونه اى المصلحة المذكورة
 مصلياً قطعاً بلا شك لا لكونه اى ليس بمحتث لكون المصلحة المذكورة ايتيا
 باحد الاخرين من الفضل والعزم كما هو ندسبها القاضي واكثر الشافعية

قوله بالاجتماع
 انتقلت لعل المختار
 من ان ندسب ان كانت
 والوجه لا يبعد من
 فانك قلنا هم وان
 فانهم في التوضيح
 كمن وافقنا في ان
 المصلحة في ان
 التخيير المذكورين
 عندنا كالمصلحة
 ١٣
 غلبة يقوم وكان
 واجبا في كل الوقت
 يصعب ان يغيره استدلال
 بعض الشافعية بقوله
 لو كان وسبقه في
 حيثما اقتضى
 اقتضى على عدم المصلحة
 لوان في اى جزء
 من اجزائه وفيه
 ما فيه تامل ١٢

بان يكون الفعل بدلا من الغرم والغرم بدلا من الصلوة حتى يكون كل من البدل
 والمبدل منه أصلا وخلفا كخصال الكفارة بل ان خصم يقول الفعل اصل
 والغرم خلف بدون العكس كالوضوء والقيام فلا تمتثال بالصلوة فخصم
 لكونها أصلا لا يضرك اى لا يضر الخصم كما ان الامتنال بوضوء المعذور
 لكون الوضوء أصلا لا يضر وجوب التيمم عليه بدلا من الوضوء ومعنى البدلية
 ان الواجب انما هو الفعل في كل وقت لكنه ان لم يفعل فعليه الغرم الى
 ان يتبين والقاضى واكثر الشافعية قالوا في الاستدلال انه ثبت في
 الفعل والغرم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اى الفعل والترك
 اجزاء اى كفى احدهما التكليف ولو اخل بهما اى ترك الفعل والغرم
 خصص التارك المخل وذلك معنى وجوب احدهما فثبت وجوب احدهما
 قلنا في جواب هذا الاستدلال العصيان على تقدير الاخلال بهما ممنوع كيف
 وكثيرا ما يوجد في اول الوقت الفعل واداءه اى ارادة الفعل لا يلزم
 العصيان ولو قيل في رد هذا الجواب المراد ان الاستدلال من الغرم عدم
 التارك لا ارادة الفعل لا شك في عصيان من اراد ترك الصلوة مثلا في اول الو
 او آخره فمنع العصيان غير سموع قلنا في جواب هذا الرد سلمنا ان الغرم
 بالمعنى المذكور واجب لكنه هو من احكام الايمان اى من توابعه لا ان
 ورد ادفعه لا دخل فيه للوقت او المومن يجب ان لا يريد الترك فيثبت مع ثبوت الايمان
 ترك الفعل لا يجب ان لا يخل لا يخل بان والركع عصى وان لم يدعه الوقت اى وقت الفعل
 فافهم فانه دقيق وقيل في البدع وهو كتاب الاصول لا يبطال منه هيب القنم في اكثر الشافعية

قوله المراد عدم ارادة
 الترك وادعاء ان التارك عصى
 الغرم قوله ان القاضى في كل حال
 والغرم على الفعل في كل حال
 والقضد على الغرم من حيث وجوب
 وهو الظاهر في جميع الاحكام الا ان
 ومنهم من جعله من وجوبه
 ولا يخفى فيه وجوبه
 على عدم ارادة الترك وجوب
 صحيح مبني على الواجب الا ان
 ولا يخفى ضعفه كمن عدم
 الارادة بدلا عن الفعل
 واليقين بان ما يشترط من ثبوت
 ان الواجب احد الايمان
 اليقين لفعل واليقين بالثبوت
 تغييرا من حيث
 لم يثبت
 الغرم

١٢٥

فان قلنا لو كان له
لا علم من قبل التخيير
واجب في كل التخيير
وحاية في كل التخيير
اختصاصا في كل التخيير
١٢٤

١٢٤

الخبر الاول
الجنة الاول
بوجوب
علاش السببية
واختار ابن القيم
من الخلفه الاول
١٢٤

انه لو كان العزم بدلا عن الفعل ليقط به اى بالبدل الفعل المبدل
كسائر الابدال فانها تسقط بها البدلات كالتيتم فانه ليقط به
الموجود وليس كذلك ههنا فان الصلوة لا تسقط حتى قال انه نهين اخر
والجواب عما قيل في البدل منع الملاذفة في قوله انه لو كان العزم
به لا يقطع بالمبدل باننا لانسلم لزوم سقوط المبدل لكون العزم بدلا
بل نقول اللازم سقوط الوجوب اى وجوب المبدل عند كون
العزم بدلا وقد التزموا اى سقوط الوجوب في تلك الحين واما في الآخر
فلا بدل وبعض الخفية قالوا في الاستدلال بروذ هب بعض الشافعية
لو كان الفعل واجبا او لا اى في اول الوقت عصى المكلف بتأخير
اى بتأخير الفعل عن اول الوقت لانه ترك الواجب وهو الفعل في وقت
وهو اول الوقت فثبت انه واجب في آخر الوقت قلنا في الجواب عن
استدلال بعض الخفية لزوم العصيان بتأخير الفعل عن اول الوقت كون
الفعل واجبا في اول الوقت ممنوع وانما يلزم العصيان بالتأخير
لو كان الفعل الواجب في اول الوقت مضيقا ولم يجب الفعل ههنا
مضيقا بل انما وجب موسعا فلا عصيان لتوسع وقته فلا دارس في
آخره كما لا دار في اوله في عدم العصيان مسئلة السلب في الواجب
الموسع الجزع الاول من الوقت عينا بعينه بلا انتقال السببية الى جز
آخر من الوقت عند الشافعية وهو مختار ابن الهام من الخفية للسببية
اى سبق الجزع الاول على سائر الاجزاء في التحريم وعند عامة الخفية

فعلم ان كل من الاجزاء سبب كالاول واذا ليس سببا جليلا فهو سبب ^{عن استئصال}
 ويمكن ان يقال في جواب هذا الاستدلال انه اى وسط الوقت الذى
 اسلم الكافر وبلغ الصبى فيه الجزر الاول من الوقت في حقهما اى في حق
 الذى اسلم والصبى الذى بلغ فصار السبب هو الجزر الاول فتدبر لعله
 استرة الى رد الجواب بان الشافعية انما يقولون بسببية الجزر الاول من
 لسببية اول الاوقات بالنسبة الى المدرك فليس الوسط باول الاجزاء
 الذى هو السبب عند الشافعية فدرج على مذهب عامة الحنفية صلح عصر
 يومه اى يوم العصر فى الوقت الناقص وهو وقت تغير الشمس لان
 السببية قد انفصلت اليه فقضاه او جب ناقصا وادى كما وجب وكما
 يصح عصر امه اى لا يصح قضاء عصر اليوم الاخر كان سببه اى سبب
 عصر الاس اى الجملة اى مجموع الوقت ناقص من وجه اى
 من جهة اشتماله على الناقص وهو الوقت الآخر وكامل من وجه فالواجب
 لا يكون ناقصا من كل وجه فلا يتأدى عصر الاس الذى سببه ناقص
 من وجه وكامل من وجه بالنقص من كل وجه وهو الوقت الآخر الذى
 هو ناقص من كل الوجوه واعتراض على دليل عدم صحة عصر الاس
 فى الناقص ببلز وجهته اى عصر الاس اذا وقع بعضه اى بعض
 عصر الاس فى الوقت الناقص وبعضه اى بعض عصر الاس فى
 الوقت الكامل فانه ادى كما وجب لان السبب جملة الوقت وهو متضمن
 للكامل والناقص فيكون الواجب ايضا كذلك مع انه لا يصح فعدل

عن الجواب السابق الى الجواب بقولنا ان الكل من الوقت كامل لان الوقت
الكامل في الكل لما كان اكثر من النقص فحكم على الكل بحكم الاكثر احتسابا
بالغلبة اى غلبة الاجزاء الكاملة اذ لاكثر حكم لكل فلا نسلم ان الكل
ناقص من وجهه فلو اجب به اى بالكل كامل من كل وجه فيجب
اذا رخص الارس كما وجب واذا رخصه في الكامل وبعضه في الناقص لا يصح
واذا ائتمر رفع الاعتراض المذكور بالعدول فوراً على الدليل المذكور لا يخرج
بانه من اسلم في الجزء الناقص من الوقت فلم يصل صلوته العصر
فيه اى في هذا الجزء الناقص عن الوقت فيجب ان يصلح في الجزء الناقص
منه ان لا يصلح في ناقص غيره اى غير اليوم الذي اسلم في الناقص منه
مع تعدد اى اضافة اى اضافة السببية في حقه اى في حق من اسلم
الى الكل اى كل الوقت فانه في الاول لم يكن مسلماً فيكون سبب في حقه
ذلك الوقت الناقص فينبغي ان تصح صلوته في الجزء الناقص فاجيب
عن هذا الايراد بمنع عدم الصحة باننا لا نسلم ان صلوته في الجزء الناقص
غير صحيحة بل نقول انه صحيحة فانه لا رواية عن المتقدمين في عدم الصحة
وان اختلف المتأخرون في الصحة وعدمها واذا لم تكن رواية عن المتقدمين
في عدم الصحة فتلتزم الصحة كما هو قول بعض المشايخ وغناه في الفتاوى
الطبية الى فخر الاسلام وعدم الصحة قول شمس المآلة السرخسي وغيره هو الراجح
وهو مبني على ما عليه المحققون من انه لا نقص في الوقت لذاته وانما هو في الارس
كما اشار اليه بقوله والمحقق في جواب الايراد انه لا نقص في الوقت لذاته فان الوقت

في بعض النسخ
اختلف المتأخرون
في جوابه
والصحة في كل
وجه في التفسير
لا منه

وقت كسائر الاوقات وانما الذم للنقص في الاداء اى اداء الصلوة
 دون القضاء بالعرض اى بواسطة امر عارض وهو كون
 هذا الوقت ظرفا لعبادة الكفار فيحصل في النقص في الاداء لسلا
 يحرم عن الاداء لشرفه اى لشرف الاداء على النقص ودون غيره
 اى غير الاداء يعنى لا تجل هذا النقص في غير الاداء وهو القضاء لعدم الشرف
 وتكون وقته موسعا فلا ضرورة في القضاء في النقص مع القدرة على
 الكامل وصلوة المسلم في ناقص غير اليوم الذمى سلم فيه قضاء فلا تجل
 النقص فيه فلا يصح في النقص مسئلة لا ينفصل الوجوب وهو
 اشتغال ذمة المكلف بشئ من الفعل والمال عن وجوب الاداء وهو
 لزوم تفرغ ذمة المكلف عما شغلت ذمة به في الواجب البدنى
 كالصلاة عند الشافعية فانهم يقولون انه لا يمكن تحقق الوجوب مع عدم
 تحقق وجوب الاداء في الواجب البدنى بخلاف الواجب المسالى
 كالزكاة فانها عندهم قبل الحول كانت نفسها واجبة بالنصاب ولو
 اداء ما فانه يجب بعد الحول بدليل عدم الاثم اى اثم المكلف الذى
 وجب عليه الزكاة بالتأخير من وقت ملك النصاب الى حولان الحول
 فان مات قبله لا يؤخذ بها ولو كانت واجبة الاداء قبل حولان الحول لم
 بالتأخير وترك الاداء قبل حولان الحول والمسقوط اى سقوط الزكاة
 عن ذمة المكلف الذى وجب عليه الزكاة بالتججيل اى باداء ما محجلا
 قبل حولان الحول بذمة الفرض ولو لم تكن واجبة لم تسقط بالتججيل فعلم اننا

[illegible]

اى احتراز عن اللغو اى كون الخطاب لغوا لان النائم شاع غير قائم
 للخطاب وخطاب من لا يفهم لغو قيل في التبريح رد كنه الاستدلال
 ولما قل ان يمنع عدم الخطاب بان لا نسلم ان النائم لو كان مخاطبا بالاداء
 يلزم اللغو وانما يلزم اللغو اى كون الخطاب مع النائم لغوا لو كان
 النائم مخاطبا بالفعل الا ان اى بان يفعل في حال النوم وليس كذلك
 بل هو اى النائم مخاطب به اى بالفعل يعنى بان يفعل بعد الاستيقاظ
 اى الاستيقاظ كالخطاب للمعاودة فانهم جردوا خطاب المعلوم بنار على
 ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس النائبة من شرط وجوب
 القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجوده عند الامر بل عند
 الاداء فان النبي عليه السلام كان يدعو الى الناس كافة وضح امره في حق من دونه
 بعده ويذكرهم الا واد بشرط ان يبلغهم ويتكلموا من الاداء والجواب عما قيل
 في الرد بان نص عليه العلامة قطب الدين البيرزى في شرح مختصر ابن الجوزي
 ان الكلام ههنا في الخطاب بتخيير وهو ضد التعليق والخطاب بالمعاد
 انما يصح تعليقا ولا فرق في هذا الخطاب اى الخطاب التعليلي بل هو
 لغير المكلف والبالغ المكلف والريض والصحيح والنائم والمستيقظ بخلاف
 الاول اى الخطاب التخييري فانه يتعلق بالبالغ الصحيح المستيقظ لا بالضعيف والبربر
 والنائم فالخطاب للنائم كالخطاب للمعدم خطاب تعليلي ولا كلام فيه وانما
 الكلام في الخطاب بتخيير وهو منته عن النائم كما هو منته عن المعدم فعلى هذا
 اى على تقدير الكلام في الخطاب بتخيير لو انتبه اى استيقظ الصبي النائم

الوقت
 الفعل الواجب وأمره على ما صرحوا به أن أصل الوجوب للصلوة في أول
 وأصل الوجوب للزكاة في أول الحول والصلوة في أول الوقت والزكاة
 في أول الحول تسقطان الصلوة والزكاة الوجهين فلو لم يكن التعليل في
 أصل الوجوب كيف تسقطهما لما ان الفعل بلا طلب كيف يسقط الوجوب
 فإن استلزام الواجب فرع لوجود الواجب وهو أي الوجوب انما يكون
 واجبا بالطلب وإذا لم يوجد الطلب كما صرحوا فلا وجوب فأي شيء
 بالفعل وأيضا قصد الامتناع بالفعل الواجب انما يكون بالعلم
 به أي بالطلب يعني طلب ذلك الفعل الواجب فحيث لا طلب لا قصد لا
 فكيف يسقط الواجب بالفعل والجواب عن الأيراد المذكور انك لا تسلم ان
 الواجب انما يكون واجبا بالطلب فقط بل قد يكون واجبا بالسبب
 أي بتحقيق سبب في ذلك الواجب أيضا والشئ قد يشبه في الزمة ولا يطلب
 كالدين المؤجل أي الدين الذي قدر له الاجل فإنه ثابت في الزمة وغير
 مطلوب بدون مقتضى الاجل والثوب المطاوع أي الثوب الذي الحارة للربح
 والقة إلى وار انسان او حجرة لا يعرف مالكة أي لا يعرف ان هذا الثوب
 مملوك أي شخص فإنه مشغول الزمة ولا طلب لعدم العلم بالمالك وانما قيد
 بقوله ما لا يعرف مالكة لانه اذا علم المالك فلا داور واجب والامتناع
 منصرف إلى العلم بقبوله أي بثبوت الوجوب لا على العلم بثبوت طلبه
 فلا يقتضي السقوط مسبق الطلب اقول فقه للقاهر أي فهم المقام وتثبتته
 ان لنا خطاب وضع بالسياسة أي ببيان ان هذا سبب لذلك كدلو كما

فقه القامه في الزكاة
 انه منطبق للزكاة في الزكاة
 قبل الحول تحقق السبب
 بالطلب ولم يحقق السبب
 الا بعد الحول وفي الحول
 اخرا عند ربك ليس به
 بطلان ما ذكرتم اخرا
 وفي ان تحقق الزكاة
 بتحقيق السبب
 والطلب ان طلب
 فحق زمان انفسه وان
 فحق زمان انفسه وان
 لم يكن بشئ من غير
 القضا من غير
 الى امره في الزكاة
 المستند
 في الزكاة

سبب لوجوب صلوة الزكوة فهذا الخطاب للوجوب اى لكون السبب في
ذمة المكلف وخطاب لتكليف اى يقصد به تكليف المكلف بالاداء فصار اى بالطلب
ايقاع الفعل واذا كان الخطابان مختلفين فيجب ان يكون الثابت باحدهما
اى باحد الخطابين غير الثابت بالآخر اى بالخطاب الآخر ولا اتحاد فثبت
حقا موكدا على الذمة اى ذمة المكلف من الاول وهو خطاب الوضع وهو
اى ثبوت الفعل ختامه كذا الوجوب نفسه والطلب بايقاعه اى باليقاع هذا
في العين اى في الخارج من الثاني هو خطاب التكليف فعلم ان الوجوب شيء
ووجوب الاداء شيء آخر سوى الوجوب يفصل احدهما عن الآخر وعلم ايضا
ان لا طلبك للفعل في الاول اى في وجوب نفسه بل الطلب للفعل في الثاني
اى في وجوب الاداء والاول اى وان لم يكن كذلك بل كان الطلب في الوجوب
دون وجوب الاداء فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب
التكليف لانه قلب الوضع اى عكس ما وضع شيء له فان وضع حكم
التكليف لان يومر بالتفريق عن ذمته وهو مساوق للطلب والتسمية
الا للتعريف المحض بان عند وجود سبب يكون المكلف مشغول الذمة
بالفعل بدون الطلب في الحال فلو عكس الامر انعكس الوضع فتدبر
لعله اشارة الى ان هذا الفقه مخالف لمن يرجع الخطاب الوضعي الى الخطاب
التكفيفي ولا يفرق بينها مسألة الاداء فعل الواجب في وقتها
اى وقت هذا الواجب المقدار له اى لهذا الواجب وخرج به لم يقدر
وقت كالزواجر المطلقة فانها لا تنصف بالاداء ولا بالقضاء بخلاف الزواجر

قاله ان لا طلب
في الاول فليس من
الاحكام المتعلقة به
وجوب الاداء من سببه
قاله في قوله
ان قلت باطل فيه
القتضاء كذا لان
وقته يقتضي العزم
والتحليل والطلب
بما جاء في سببه
في قوله ان لا طلب
الوقت من قديمه ان
قاله ١٣ من
لحمه العزم
لحمه العزم

الموقفة كالسفن الروايت ومعيام ايام البيض والمست من اشوال فانها
 بالاداء والتفاه وفسرين الياهم في التحرير الوقت المقدر له شرعا لا يتناول
 وغيره من الواجب المطلق والموقت متفرقا واما كون العزم وقتا لا وقتا
 المطلقة فمن اقتضاء العقل الامن في السير خارج به فاخر له وقت لا يشترط
 كالكوفة او اعيان لها الامام شهر الكذا ذكر الثاني عند في شرح المختصر في
 التفهيم في شرح الشرح ثم التقييد بقوله شرعا ينبغي ان يكون للتحقيق دون
 الاخر كما ذكره الشارح لان ايتاء الكوفة في شهره لا يبيح له الامام اداء قطعاً
 اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل
 في الوقت الذي قدره الشارع حتى لو لم يكن الوقت مقدر في الشرع لم يكن
 اداءه كالنوافل المطلقة بل النذور المطلقة واما على ظاهر كلام المصنف اسي
 ابن الحاجب فهو احرار عما اذا بين للكاف لقضاء الواسع وقتاً وفعله فيه
 وما قيل انه اخراته من الصلوة الفاسدة في وقتها بعيد جداً يعني على ان
 شرعاً يتعلق بفعل لا بالمقدرا في فعل حال كونه مشروطاً بغيره وذكر ان فعل
 ميرزا جان في حاشية شرح المختصر او قدر لا شرعاً كالكوفة ليعين له الامام
 شهره فوقعه في ذلك الشهر المخصوص من حيث انه عين له الامام ليس
 اداءً والنكاح وقوسها فيه من حيث انه من اجزاء ايتاء الكوفة اداءً لغيره
 وقيل في التحرير لابن الهام وهو اسي فعل الواجب في وقته المقابلة لتأمل
 بالنسبة الى الوقت ثانياً لا يشترط لكونه اداء وجود جميعه في الوقت بل
 الشرط ابتداء اسي ابتداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعاً غير العلم

قوله شرعاً غير العلم
 كالكوفة ليعين له
 الامام شهره لان
 خصوص ذلك الشهر
 ليس باداء ولا كان
 له وقتاً لا شرعاً
 سئل قوله وقيل
 الثاني ابن الهام
 سئل
 اشار بغيره
 التوضيح الى المصنف لان
 المعنى الاول وقتية
 وهو في حكم الاداء في الحقيقة
 وفي الجليل الصلوة كغيره
 ان يكون العزم اداء
 لغيره اقتضاء كغيره
 غريباً شمس في هذا القول
 وغيره في ١١

كما لا يخفى عند الحنفية في صلوة العصر فلو وقعت التحريم في صلوة العصر
 في الوقت وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء والركعة عند الشافعية
 في صلوة العصر والفجر فلو وقعت الركعة في الصلوتين المذكورين في الوقت
 وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء هذا على ما هو الاصح الا وجه عند بعضهم
 ذكره النووي وغيره والافق المخطط الصلوة الواحدة يجوز ان يكون بعضها
 اداء وبعضها قضاء كصلوة مصلي العصر غربت الشمس عليه في خلال صلوة
 وسبقه الى هذا الناطق ايضا وذكر ابو حنيفة من الشافعية انه قول عامة الشافعية
 قيل وهو التحقيق اعتبار الكل جزئيا منه وعلى هذا فلا يكون في العبارة تساهل
 كذا في التقرير ومنه اى من الاداء الاعادة كما صرح به القاضي عضد في
 شرح المختصر حيث قال ان الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع
 في عبارات بعض المتأخرين خلافه وذكر السبكي في شرح المنهاج انه مصطلح
 الأكثرين وقال المحلى في شرح جمع الجوامع وهو ظاهر كلام المصنف مبرح فيه
 ما قال العراقي في المستصفى الواجب ان ادى في وقت يسمى اداء وان ادى بعد
 وقتة المضيق والموسع سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل
 ثانيا في الوقت يسمى اعادة وقال الامام الرازي في المحصول العبادة تنقسم
 بالفتنار والاداء والاعادة فالواجب ان ادى في وقتة يسمى اداء
 واذا ادى بعد خروج وقتة المضيق والموسع يسمى قضاء وان فعل مرة
 على نوع من الخلل ثم ثانيا في وقتة المضرب له يسمى اعادة وقال البيهقي
 وهو اى الواجب اداء ان فعل في وقتة المعين وقضاء ان فعل في غيره

قد وقع في وقت
 في الوقت
 انجب على
 الكل
 منه

والاداء مسبقا باءار مختل يسمى عادة وقيل انه قسم ثالث ليس من الاداء و
 لاسن التسماء وعلية البيضا في النهج تاسيا لصاحب الحاصل في التسماء
 العباداة ان وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باءار مختل فاداء دالا
 فاداءة وفي الحاصل الاتيان بالعبادة خارج اوقاتها يسمى قضاء وفي اوقاتها
 اما ان يكون مسبقا باءار مختل ويسمى عادة او لا يكون ويسمى اداء وذكر
 انقضاء في شرح الشرح وظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين انها هي الاداء
 والقضاء والاعادة اقسام متباعدة وان ما فعل ثانيا في وقتها لا اداء ليس
 باءار ولا قضاء ولم تطلع على ما يوافق كلام الساج اى القاضى حنيفة صرحا
 نعم كلام الامام الغزالي ان الاداء ما يؤدى في وقته رغبا يشعر بذلك لو لم
 يتأخر في اطلاق التاديب على الاعادة ولو سلم فحمل كلام المصنف عليه
 ظاهر ظهور ان اوله في تفسير الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق
 بفعل قطعا انتهى وتعبه الفاعل ميز راجحان بما فعه البيضا في مرصا و
 وقال واما ان حمل كلام المصنف عليه فحمل ظاهر ظهور ان اوله في تفسير
 الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا فاللام في
 بين بعدا تحتق عند الشارح ان الاصطلاح الشائع في لغة الاداء ما يؤدى
 فتأمل انتهى وهو اى الاعادة العقل فيه اى في وقته المقدرة له شرعا
 ثانيا اى مرة اخرى خلل واقع في فعله اوله وهو المشهور عند الشافعية
 وهو الذي جزم به الامام الرازي ووجهه ان الحاجب في محضه ومرتد في
 السبب في جميع الجوامع وشرقا منه ابو بكر والمجلى التحلل بقوات شرط

قد نحل الراد
 باءار مختل
 نقضا في الصورة
 يجب به سجود
 السجود لا في الصورة
 بل في دلل او
 شرط لا في
 علم العلام
 ٨
 من تيسر
 الفساح في
 شرح

اوركن وقيدته ابن الهمام في التحرير بغير الفساد كترك ركن وبغير عدم صحة
 الشرع لفقد شرط مقدور من طهارة او غيره ما وقيل لعذر فسر الابهام
 في كاشفة شرح المختصر العذر بما ينقطع باللوم فمن صلى منفردا ثم صلى
 بالجماعة ثانيا كان اداء الصلوة ثانيا اعادة على التعريف الثاني لان
 طلب الفضيلة عذر لا على التعريف الاول اذ لم يكن في اداها اول خلل
 ولما كان الظاهر حينئذ ان يقع الواجب مادي اولاً ولا يكون مادي ثانياً
 نظراً فلا تكون الاعادة واجبة ولذا صرح غير واحد من شراح اصول الفقه
 بان الاعادة ليست بواجبة بل بالاول يخرج عن العبرة والحقان على وجه
 الكراهة على الاصح وان الفصل الثاني بمنزلة البحر كالبحر بسجود السهو فلا يكون
 واجبا قال ولا يصح ان يسمي الاعادة وتذكير الضمير لكون الاعادة مضافاً
 وفي المصدر في التاميم التاميم والتذكير واجب وذكر ابن امير الحاج
 في التقرير الالوه الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح بعضهم كاشف
 حافظ الدين في شرح المنار وهو موافق لما روى عن السرخسي والبيهقي
 من ترك الاعتدال يلزمه الاعادة وزاد ابو اليسر ويكون الفرض الثاني على
 يدخل في التميم الواجب انتهى والقضاء فعله اى فعل الواجب بعد اى
 بعد وقت المقدور له شرعاً استندراكا لما فات عمداً اى قصد الكمال اذ تركه
 مع تذكره او سهواً يمكن الفاعل من فعله كالمسافر اى كصوم المسافر
 فانه قادر على ان يأتي بالصوم في رمضان وليس له مانع شرعي ولا غير شرعي
 يمنعه عن الصوم اى لم يتمكن الفاعل من الفصل لما فاع يمنعه عن الفصل

قوله ولا يصح ان يسمي
 في وجوب الاعادة فصرح
 غير واحد من شراح اصول
 فقه الاسلام في التاميم
 بانها ليست واجبة بل
 عن العبرة بالاول والحقان
 على وجه الكراهة على الاصح
 وان الفصل الثاني بمنزلة البحر

١٣٩

في التاميم في باب اليسر الى التاميم
 هو ان قال ابو اليسر لكون الفرض
 في الاول والثاني وعلى هذا فقل
 هو الاول والثاني ان الفرض
 في ترك الركن اى في تركه
 لكن الاعادة واجب متناه
 بعد كل صلوة او بيت حرام
 كركعتي الفجر والاول والثاني
 اعادة القضاء وقتها ومن تركه كان

اقتضاه الفصل قبل ما فاعل
 الفصل الثاني بمنزلة البحر
 والوضوح في التاميم
 من اذنه في التاميم
 والادلة في التاميم
 فصل وقتها بذكره
 فصل وقتها بذكره
 فصل وقتها بذكره

قوله بل الوجوب
قد عرفت
على بيان
الاداءات
بين ما طلب
شرحاً للقضاء
تكملة للشئ
سنة ١٢٠٠
١٢٠٠

لتنزهها كالحليض فانه مانع من العدم والصلوة لم يمكن التكلف من العدم
والصلوة لاجله او عقاباً كالنوم فانه في وقت الفجر مثلاً يمنع النائم التكلف
من الصلوة عتلاً فالج الصبح بعد فساد الحج الاول او اوجبه لانه موافق
في وقته وهو العمر والقضاء الفاعل بعد الوقت قال السيد في حاشية شرح
بجملات الحج فان قوته مقدار معين لكنه غير محدود فهو صنف بهي بالاداء ولا يوجب
بالقضاء لوقوعه وانما فيما قدره شرعاً ولا انتهى واقرة الفاضل ميرزا
في حاشية شرح المحقق فتسمية الحج الصحيح بعد الحج الفاسد قضاء
كما وقع في عبارة مشايخنا وغيرهم حجاز من حيث المشابته مع القضاء
في الاستدراك لا حقيقة ومن جعل الاداء والقضاء في غير ذلك
بذلك لفظ الواجب الواقع في تعريف الاداء والقضاء بالعبادة
اسم يلفظ العبادة فقال العبادة ان وقعت في وقتها المقدرة شرعاً
فاداء والاقتضاء ونقص القاضي ابو زيد في التوقيف وصدر الاسلام
شرح على ان الاداء نوعان واجب وفل كذا في التقرير وذكر الاستدراك
في شرح الشهاج ان الامام ذكر في اول التقييم ان العبادة توصف بالاداء
والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال الواجب ادى في وقته
سواء ادى الى آخر ما قال فعلنا ان ذكر الواجب من باب التمثيل فقط انتهى
قال القاضي عسقلاني في شرح المحقق اقول لتقييم آخر للحكم وهو ان الفعل
بكونه اداء وقضاء واعادة انتهى وذكر الابهري في حاشية شرح المحقق
قوله لتقييم آخر للحكم فيه شعار بان الاداء والقضاء لا يمتنعان بالواجب بل

2

مجلس

10

10

10

10

١٠٠

باعتبار الملحق

کتابخانه

10

عن أبي عبد الله عليه السلام

...

بل يؤمن المندوب ايضا بها وعليه قول الفقهاء والنوازل الموجبة لتغيير
 ابداء قول اكثر الاصحاب الواجب ينقسم الى اداء وقضاء واعادة لا
 عدم القضاء المندوب اليها كيث ويجوز ان يكون بين المقسم والمقسم عموم
 من وجوبه مسئلة قاضيا الفعل الواجب من المكلف المذكور
 الوقت مع ظن المكلف المذكور الموت اى موت نفسه في جزء
 من الوقت اى وقت الفعل قبل الفعل معطوبة اتفاقا لان الجزء
 الذى ظن المكلف موته فيه هو الجزء الآخر باعتبار المكلف لعدم تغير المكلف
 بعد هذا الجزء فالموت يجعل البعض وهو من الاول الى الجزء الذى ظن الموت
 فيه كذا اى كل الوقت وترك الواجب كل الوقت موجب العصيان وذكر
 الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر وفيهم منه حال ما اذا شك فى الموت
 وهى انه لا عصيان فى التأخير يدل عليه ما فى بعض شروح المنهاج فانه
 لم يثبت المكلف الظان بالموت وظاهر كذب ظنه وفعله اى فعل المكلف
 الظان الفعل الواجب فى وقته المقدر له شرعا فانه يهور على انه
 اى على ان فعل الواجب فى وقته اذاعه لا قضاء لصدق حدة اى
 حدة الاداء عليه اى على فعل الواجب فى وقته اذ حدة الاداء فعل الواجب
 فى وقته المقدر له شرعا والشرع قد قدر الوقت من الاول الى الآخر ففى
 اى جزء منه فعل المكلف ذلك الفعل الواجب كان اداء وجه قال ابو حامد
 النزالى من الشافعية كما نص عليه الاستوى فى شرح المنهاج وقال
 القاضى ابو بكر الباقلانى من المشككين كما نص عليه ابن الحاجب فى المختصر

121

١٢٢

جانب دیگر

تحت إشراف

ملکمان ارتقا

فہرست

السنن والارض

بسم الله الرحمن الرحيم

22

والقاضي حسين من القضاة كما نص عليه السبكي في جمع البحر اوسع فعلم بعد الخبر
 لمن موت نفسه فيه سواء كان في وقته المقدر له شرعا اولا قضاء كان
 وقته اى وقت الفعل الواجب شرعا بحسب ظنه اى ظن المكلف
 ان كان موت نفسه في ذلك الخبر وقبله اى قبل الخبر الذي ظن الموت فيه
 ولم يفعل فيما قبله فعلمه في غير وقته فان ظنه سبب لتعين ما قبل ذلك الخبر
 وقتا له شرعا اذ الشارع جعل ظن المكلف مناديا للحكم الشرعية وفعله
 في غير وقته المقدر له شرعا قضاء لا اذ قال الامامى الاصل بقا جميع الوقت
 وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالشرع
 من لفظ هذا الاصل وتعيين الوقت بمعنى انه اذا بقى بعد ذلك الوقت كان
 فعل الواجب فيه قضاء ولهذا لا يلزم من عصيان المكلف بتأخير الواجب
 الموسع عن اول الوقت غير عزيم عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك
 الوقت قضاء ثم قال وهو في غاية الاحتياج ورد بالفرق بانه لم يلزم كونه قضاء
 بهنا لان الوقت لم يصير مضيئا بالنسبة الى ظنه بهنا بخلافه ثم نعم لو كان كونه
 قضاء مبنيا على ان العصيان مضاف الى الاداء لانتبه ما ذكره كذا ذكر القضاة ان في
 شرح المشرح لكنه ليس كذلك على ما ينظر من شهوره كذا قال العلوي في شرحه
 شرح المشرح ويورد عليه اى على القاضي اعتقاد المكلف ان قضاء
 الوقت اى القضاء وقت الفعل الواجب بعد عجزه قبل دخوله اى قبل
 الوقت والحال انه لم يحج فضاء عن الانقضاء واثر الفعل ولم يشغل
 فانه يصير اتفاقا باذنان اى ظن الخطأ اى خطأ اعتقاده بان ظن

ان الوقت كان لم يجرى فلم ينقض بل الآن جاز وفعل المكلف المعتقد
 لا نقضاء الوقت بعد ظهور الخطأ والفعل كالصلوة في الوقت المقدّر
 شرعا فهو اى الفعل المذكور اداء اتفاقا بين الجمهور والقاضى بلا خلاف
 فلا اثر للاعتقاد البين خطا به ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر ظاهره
 انه قياس خلفى اى لو كان في الفعل في الوقت المشرع او لامع فيه
 عن الوقت المظنون قضاء لزم ان يكون قضاء ايضا لو اعتقد انقضاء
 الوقت واللازم باطل بالاتفاق فكذا المزمع انتهى وتوضيحه انه لو صح اليك
 المذكور لكون فعل الظان في الوقت قضاء لزم ان يكون فعل هذا المعتقد
 ايضا قضاء فانه يجرى منه كما يجرى في ذلك بان يقال وقت فعل هذا
 شرعا بحسب اعتقاده وقبل هذا الوقت ولم يفعل الفعل المذكور قبل هذا الوقت
 بل فعله في هذا الوقت فعليه في غير وقته وهذا هو القضاء والتالى باطل
 فاما مقدم شك اقول الفرق بين موت الموت واعتقاد انقضاء الوقت
 بين فان في الاول اى في موت الموت اعتقاد عدم الوقت مطلقا
 لا الاداء ولا للقضاء وفي الثاني اى اعتقاد الانقضاء اعتقاد عدم
 وقت الاداء لا اعتقاد عدم الوقت مطلقا فالاول متضيق من كل
 وجه من الاداء والقضاء وبعد التضييق كذلك لا يكون اوارخا لثاني
 فانه ليس متضيق من كل وجه بل هو متضيق في اعتقاده من وجه الاداء
 وجه القضاء وبعد التضييق كذلك يكون اداء لا قضاء فتأمل إشارة
 الى ان الفرق غير نافع في كون الفعل في الاول قضاء وفي الثاني اداء

قوله على ان
 هذا الفرق غير نافع لان
 اتفاقه على جعل الاداء
 مع انقضاء الوقت
 في الاول لا يقتضي
 فيما اعتقد انقضاء
 الوقت في الوقت ويرجع

١٢٤
 باين النصيب لا يشك في
 الاداء كما لو اخرج في الثاني
 بان الظن يقتضي عدم الظن
 قضاء فاذ لم يكن خلافا
 بينه وبين غيره
 حسنة رحمه الله
 تعالى

العبادى وانه عيب والعيب على الحكيم تعالى شأنه غير جائز مكنون تكليف
 محال فيؤدى الى الشرط الى التكليف المحال واذا جعل الشرط نفس سلامة العاقبة
 في الواقع فلم يود الى التكليف المحال لان سلامة العاقبة وان لم يكن حقيقيا
 للتكليف لكنها غير محتقة الوقوع فليس التكليف بشرطه تكليفيا بالمحال حتى يود
 الى التكليف المحال يقتضى به العقل التخيير بين محكم اى جائز وهو التخيير
 محال السلامة وممتنع اى محال وهو التخيير عند عدم السلامة لاستحالة
 الشرط وعند عدم الشرط وهو اى التخيير بين ممكن وممتنع محال والمحال معدوم
 فهو مبرقع حقيقة التخيير فيكون واجبا معينا لاخيرو عدم التخيير يقع حقيقة
 التوسع لان الموسع منذرج تحت التخيير وكان الكلام فى الواجب الموسع فذكر
 لعله اشارة الى انه منقوض بالواجب العمرى ومنقوض بالتخيير بين الصوم
 الاطعام فان الغنى ان يتحقق فالاطعام ممكن وان لم يتحقق فهو ممتنع وفوق
 ابن ابي حنيفة بين ما وقته الصم اى الواجب الدسمى وقته تمام العمر
 كالحي فيعصى بالتأخير والكان مع ظن السلامة والموت فجارة وبين
 عبادة اى غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصى للتكليف ان اخره
 الوقت مع ظن السلامة ومات فجارة حيث قال فى المختصر وهذا بخلاف ما وقته
 العمر فانه لو اخر ومات عصى والالم يتحقق الوجوب انتهى ليس بسايد كان
 الوجوب مشترك بين الواجب العمرى والواجب الموسع فان كان سبب ^{العصيان}
 فى الاول الوجوب فينبغي ان يعصى بالثانى ايضا وعذرها الفجاعة بان فى الواجب
 الموسع بان انمرت فجارة ليس بصنع منه بل هو مفوت للواجب ولم يذكر

من قبل ان يموت فلا يصح ما صرح الواجب الموت
 والواجب العمري لا يختص بالواجب الموسع فلو قل عذر لفجأة في الواجب الموسع
 قبل في الواجب العمري فلا فرق ولا وجه للعصيان في الواجب العمري ووقتنا
 الموسع وفيه ظاهرا فيه فانه فرق بين العمري وغيره كالنظر مثلا بان ترك النظر
 مع ظن السلامة والموت فجأة ليس في جميع وقته المقدر له شرعا اذ وقته باق
 لو لم يمت لاواه فيه مخلف الواجب الذمي وقته العرفا ترك بسبب موت النكاح
 فانه تركه في جميع وقته وهو تمام عمره ولا يبقى بعد موته وقت في الواقع فالموت
 فجأة قبل وقت التصيق في الواجب الموسع لا يوجب العصيان ولا يلزم عدم
 تحقق الوجوب اذ ترك الواجب انما يوجب العصيان اذ اترك في جميع وقته
 المقدر له شرعا وهما ترك في جميع وقته المقدر وهناك ترك في بعضه فعدم
 العصيان لا يغفل في تحقق الوجوب وذكر الفاضل ميرزا احسان في حاشية شرح المحقق
 ان الفرق بين الواجب الموسع الذمي وقته العمر كالسج و بين الواجب الموسع
 الذمي ليس وقته تمام العمر كالنظر مثلا خلافا من سبب الجهل في الحصول بغيره
 التأخير فيما ليس له العمر بشرط ان يغلب ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعين
 وعصيه بالتأخيرات او لم يمت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كاملا
 وقضا الفوائت فله التأخير ما لم يتوقع فواته ان اخر مرض او كبر اى اذ لم يكن
 توقعه للفوات على تقدير التأخير لعله المرض او الكبر وقال السيد في حاشية
 شرح المحقق الفرق بين ما وقته العمر وبين غير مشكل فان ما يسع وقته لعمر
 ان لم يخر تأخيرها اصله لم يكن موسعا قطعاً وان جاز فاما مطلقاً فلا عصيان

قبل ان يموت فلا يصح ما صرح الواجب الموت
 والواجب العمري لا يختص بالواجب الموسع فلو قل عذر لفجأة في الواجب الموسع
 قبل في الواجب العمري فلا فرق ولا وجه للعصيان في الواجب العمري ووقتنا
 الموسع وفيه ظاهرا فيه فانه فرق بين العمري وغيره كالنظر مثلا بان ترك النظر
 مع ظن السلامة والموت فجأة ليس في جميع وقته المقدر له شرعا اذ وقته باق
 لو لم يمت لاواه فيه مخلف الواجب الذمي وقته العرفا ترك بسبب موت النكاح
 فانه تركه في جميع وقته وهو تمام عمره ولا يبقى بعد موته وقت في الواقع فالموت
 فجأة قبل وقت التصيق في الواجب الموسع لا يوجب العصيان ولا يلزم عدم
 تحقق الوجوب اذ ترك الواجب انما يوجب العصيان اذ اترك في جميع وقته
 المقدر له شرعا وهما ترك في جميع وقته المقدر وهناك ترك في بعضه فعدم
 العصيان لا يغفل في تحقق الوجوب وذكر الفاضل ميرزا احسان في حاشية شرح المحقق
 ان الفرق بين الواجب الموسع الذمي وقته العمر كالسج و بين الواجب الموسع
 الذمي ليس وقته تمام العمر كالنظر مثلا خلافا من سبب الجهل في الحصول بغيره
 التأخير فيما ليس له العمر بشرط ان يغلب ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعين
 وعصيه بالتأخيرات او لم يمت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كاملا
 وقضا الفوائت فله التأخير ما لم يتوقع فواته ان اخر مرض او كبر اى اذ لم يكن
 توقعه للفوات على تقدير التأخير لعله المرض او الكبر وقال السيد في حاشية
 شرح المحقق الفرق بين ما وقته العمر وبين غير مشكل فان ما يسع وقته لعمر
 ان لم يخر تأخيرها اصله لم يكن موسعا قطعاً وان جاز فاما مطلقاً فلا عصيان

١٣٦

بالتأخير مع الموت فجاءة أو لا تأخير بها بحال أو لا بشرط سلامة العاقبة فيلزم
 التكليف بالحال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا يحسن للدليل الذي
 على جواز التأخير فيما وقته ليس تمام العمر ولكن البصيرة لما اختار الفرق بينهما
 توجبه عليه التقصير بالموت الذي وقته تمام العمر فتصديقه له فصح بأن
 الذي وقته العمر لجواز التأخير أبدا وإذا مات لم يحسن لم يتحقق الوجوب أصلا
 بخلاف الظاهر مثلا فان جاز تأخيرها إلى ان يتحقق وقته فلا يرفع الوجوب كذا
 ذكر السيد قدس سره قال القرا باغنى اقول اذا فرض وقوع الفجأة قبل وقت
 التحقيق فلو جاز التأخير وإذا مات لم يحسن لم يتحقق الوجوب أصلا فلا يصح
 ان يقال ترك الظهر في الصلوة المفروضة ليس تركها في جميع الوقت المتقد
 له شرعا فلم يتحقق العصيان او لم يترك الواجب في جميع وقته وهذا بخلاف
 ما وقته العمر اذا ترك بالفجأة لانه ترك في جميع الوقت المقدّر له شرعا لانه
 تمام عمره واعتراض عليه السيد رحمه الله موافقا لما ذكر في بعض شروح المنهاج
 من ان الفرق المذكور لا يقدح فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين
 غائبة انه يعارضه في هذه الصلوة فلا يتحقق فيها مقتضى احدى المفاوئة كل منهما
 الاخر ثم قال والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض اعني ارتضاع
 الوجوب دليل قطعي ما ذكرتموه ظني فخل به فيما عدا صورة المعارضة فيها
 يتعين اعمال المعارضة القطعية وونه اقول ما ذكر من الدليل قطعي قطعية مقدرة
 على ما لا يخفى واما المعارض فليس تمام سيما ان يكون قطعا مقيدا للعلم وذلك
 لانه لا يلزم رفع وجوبه لانه ما تركه في جميع الوقت المقدّر له شرعا بحسب المنه

اذ الوقت بحسب نية ازيد من هذا مسئلة اختلف في وجوب القضاء
 هل هو باحويد بد غير امر وجوب الاداء به وعليه اسي على وجوب القضاء
 بامر جديد الاكثر اسي اكثر الاصوليين كما نص عليه ابن الهمام في التقرير ومنهم
 اصحابنا العراقيون وصاحب الميزان وعامة الشافعية والمقرنة كما نص عليه
 ابن امير الحاج في التقرير وهو ذهب الى ان الامر في الحصول والاروي في حال
 وصاحب التحصيل كما نص عليه الاسفوي ومختار ابن حبيب في المختصر
 او بما اسي بامر بد وجب الاداء وهو اسي وجوب القضاء بامر بوجوب الاداء
 المختار لعامة الحنفية كالقاضي الى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي
 ومتابعيهم وبه قال بعض الشافعية والحنابلة وعامة اهل الحديث كما نص عليه
 ابن امير الحاج في التقرير يتم هذا الاختلاف الواقع في ان وجوب القضاء
 بامر جديد او بامر سابق في القضاء بمثل معقولة اسي مثل يدرك العقل مما
 للفاست كالصلوة للصلاة والصوم للصوم فقط دون القضاء بمثل
 غير معقول فانه لا يجب الا بدليل آخر بالاتفاق كما صح به البعض كشرح
 البديع وصاحب الكشف وصاحب التلويح وصاحب التقرير او في
 القضاء مطلقا سواء كان بمثل معقول او بمثل غير معقول كالفدية للصوم
 كما هو الظاهر من اطلاق كلمة الاصول كفر الاسلام وشمس الائمة السرخسي
 والدليل للاكثر ان وجوب القضاء ولو كان بامر بوجوب الاداء فاقضى به
 الامر للقضاء كما يقتضيه الاداء فيكون صوم يوم الخميس الذي هو امر باء الصوم
 يوم الخميس مقتضيا لصوم يوم الجمعة الذي هو قضاء عن صوم يوم الخميس وعلم

اقتضاء صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بدليكي والا اسي وان
 لم يكن عدم الاقتضاء المذكور بدليكي كان الصوم في يوم الجمعة اداء
 براسه لا قضاء للاول فان الاداء فعل الواجب في وقت المقدرة شرعا
 واذا كان كلام الشارع معم يوم الخميس مثلاً مقتنيا للصوم يوم الجمعة
 هذا الكلام في قوة قولنا ضمنا يوم الخميس او يوم الجمعة وهو تخيير بينهما فيدل
 على كون يوم الجمعة ايضا وقتا للصوم وسواء للصوم في يوم الخميس لان
 النص كما يدل على يوم الخميس يدل على صوم يوم الجمعة فلا يصح المكلف
 ترك الصوم يوم الخميس كما لا يصح ترك الصوم يوم الجمعة وبذا باطل فوجوب
 بالقضاء بما هو واجب والاداء ايضا باطل وهذا الدليل للاكثر انما اقيم لو كان
 عامته اخصفية ادعوا الانتظام لفظا اسي انتظام وجوب القضاء في
 لفظ بوجوب الاداء بان اللفظ الذي دل على القضاء بالظانقة التثنية وهو اسي او عا والاما
 لفظ بصية من عامته اخصفية كيف ولا يليق بحال احاد من الناس فانك
 باصحاب الایدی الطولية في العلوم ولو كان الدعوى بذالما احتاجوا في اجاب
 القضاء الى دليل زائد وحكم الوجوب قضاء كل واجب كالحجعة والعبادة
 وتكبيرات التشریق وكل مقصود هم اى مقصود عامته اخصفية من القول
 بوجوب القضاء بما هو واجب الاداء مطالبة شئ تقتضين مطالبة مثله
 اسي مثل ذلك الشئ عند قوته اى فوت ذلك الشئ فيجب الاول ك
 الاداء بنص موجب ايجاب الثاني اى القضاء بذلك النص لا مبني
 فان ايجاب الاول يدل على ان زمة المكلف مشغولة بما اوجب عليه فلا بد

قوله اداء وانما كان
 اداء لا يكون بتركه قوله
 يوم الخميس او يوم الجمعة
 وفي رواية اخرى يوم الجمعة
 اداء فيكون سارا في الثاني
 عدم زمة الصيام
 مشعر حرمه الله
 قوله ولعل مقتضى

١٢٩

هذا دليل على ان الوقت
 ظرف الاداء خلق في سقوط
 وانما لا يورث كالاجل لان
 واداء على غير ذلك
 لك اجازة التقديم
 الوقت نظرا الى ضرورة
 يجوز التقديم عليه
 لا بسبب انما هو
 لا بسبب انما هو
 من راجع

من تفرغ الذممة والتفريع اما باتيان ما اوجب او باتيان مثل ما اوجب عند
 فوت ما اوجب نعم معارف القضاء اى الاشياء التى يعرف بها القضاء
 بمثل معقوله او غيره اى غير معقول يجوز ان تكون تلك المعارف
 غيرة اى غير ما يوجب الاداء نصا كان ذلكا لغيره او قياسا لغيره النص
 فلا يروا انه اذا اوجب القضاء بما يوجب الاداء فما استجابه الى النصوص الواردة
 فى القضاء لان النصوص الواردة فى القضاء معارف للقضاء يحتاج اليها
 لمعرفة المشى لا موجبات له لكن الكلام فى هذا القام فى اصله سبب الوجوب
 اى فى نفس سبب وجوب القضاء وموجبه بل هو امر الاداء الموجب له او امر آخر
 غير امر الاداء فافهم فانه دقيق وما يحتاج به عن دليل الاكثر في المسألة
 على ذكر ابن الهام وغيره ان مقتضاها اى مقتضى صوم يوم الخميس امر الله
 الاول الصوم فان القيد يتضمن المطلق وان فى قوله اى كونه الصوم فى يوم الخميس فاذ
 سبب المكلف عن الناس اى كونه الصوم فى يوم الخميس لهواة اى لغوات الصوم ثم ان
 قضاها مقتضاها صوم يوم الخميس الصوم مطلقا سواء كان فى الجمعة او غير الجمعة
 اجماعه عدم اقتضائه صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بين الاقتضاء بين لا يلزم
 ان صوم يوم الجمعة ادراكا لانه ما يستفاد من القيد وهو قد فسد ففعليه
 غير وقتة وهو الحسن من القضاء ولا سواء اذا لاقتضاء الصوم يوم الخميس
 اوله بالذات ولصوم يوم الجمعة وبالعرض عند قول الصوم يوم الخميس
 فلا يكون الصومان مساويين ففى غاية السقوط لانا لا نسلم ان مقتضى
 صوم يوم الخميس امر ان بل مقتضاه الصوم فى يوم الخميس فقط اذا وجوب

[illegible]

في هذا الاصل وهو ان المطلق والتقييد بحسب الوجود شيان او شي واحد
 يصدق عليه المعنيان فانظر الى الاختلاف في اصل آخر وهو ان تركب المركبة
 من اجنس والفصل وتمايزها بل هو بحسب الخارج او لمجرد العقل فان
 قلنا بالاول كان المطلق والتقييد شيين لانهما بمنزلة اجنس والفصل وان
 قلنا بالثاني وهو الحق كان بحسب الوجود شيئا واحدا كذا في شرح الشرح
 في توجيه كلام شارح المختصر وقال الفاضل ميرزا جلال في حاشية شرح
 المختصر اقول الاوضح ان يقال هذه المسئلة مبنيّة على ان المطلق ليس
 الا المقيّد لان المطلق في الامر ليس الا الموجود في الخارج وهو المقيّد
 سواء قلنا بوجود الطبيعة لا بشرط شيء وهو المطلق ام لا لكن النزاع في
 ان ذلك المقيّد هل هو في الخارج شيان كما في اللفظ والتعقل ام
 واحد يعبر عنه بالمركب اى باللفظ المركب او بالمفهوم المركب الذي كان
 مدلولاً عليه لذك اللفظ المركب وهو ما يصدق عليه المطلق والتقييد ونبه
 بالتبشير عن المقيّد بلفظ ما صدق عليه ثانياً على ان في هذا الشق وهو ان يكون
 المطلق والمقيّد شيين في الخارج لا بد ان يصدق المطلق والتقيّد على هذا
 الشيء الواحد لعدم التمايز بين الكل والجزء وكذا بين الجزء والجزء الاخر
 انما التمايز بينهما في العقل فيصح الحمل نظر الى الاستواء والخارجي ولما لم يكن
 المطلق والتقيّد بين اجنس والفصل اذ لا يحصل من الصلوة ومن تقييد
 بالوقت المعين نوع حقيقة له وحدة حقيقية بل ليس هذا التركيب اعتباراً
 به على ذلك بقوله وينظر ذلك إشارة الى انه نظر له فان قلت ما صدق عليه

الذي يوجد في الخارج ليس مركبا في العقل من يزين المفهومين كيف ولو كان
 كذلك كان تركيبا حقيقيا لا طبعا على سبيل ما وجد في قلبي قلت كما ان الجسم موجود
 في الخارج كذلك الجسم الابيض وذلك مما لا شك فيه وذلك لا يقتضي
 كون التركيب منها حقيقيا كما في هذا المثال اقول المثال في توجيه الخلاف ان
 المطلق في العبادة للوقت هي تلك العبادة والوقت فيه لا يخرج عنه لكنه يحتمل ان يكون
 مشروطا حتى لا يصح شرطه اذ لا يجعله الشارع شرطا في صحة نفسها بل في كمالها
 فاما ما في بقى اصل وجوبها مع بعض فيه وجبته لا تكون مسئلة مبنيّة
 على الخلاف الذي ذكره اذ فيه بعد اما اول فعلان بناء العرف والمقتضى على
 تقييدات الفلاسفة ليس على ما ينبغي واما ثانيا فلانه على ما ذكره كان الحق
 هو ان القضاء كان واجبا بامر جديد اذ قد تقر في الحكمة ان لا تتأخر بين امر
 والفعل في الخارج والالم يصح الحمل على ما قرره في المواقف وجبته لا على
 بانه لم يجب بامر جديد بل بالامر الاول ان يقول ليس كلامي مبنيّا على ما
 يندفع بالتقرر في الحكمة بل بما قررنا ولا يخفى ان ذلك الاحتمال محل صحيح
 مما ذكره ويحتمل ان يكون مبنيّا على ما قررنا فلا يحسن الجزم بالاول انتهى اقول
 رد على من ذهب الى وجوب القضاء بامر جديد بناء على استحوا المطلق القيد
 القيد ههنا اي في صوم يوم الخميس ظروف زمان وهو يوم الخميس
 والاتحاد مقولة متى اي الزمان بالمظروف وهو الصوم ههنا وان
 صح كما ذهب اليه فلا منفعة فلا يلزم من انتفاء فرد منها اي من مقوله
 متى انتفائه اي انتفاء الظروف الذي هو معرض المقولة انتفاء

ليس يرد في الوجود في هيس هو الوجود في الآن وفرد متى قد تبدل وامتد
 زيد فاحتاد الطرف مع المنطوق لا يدل على ان الطرف لو اتسقت انتسقت المنطوق
 لا يلزم بطلان ايجاب المطلق من بطلان ايجاب القيد فيحتاج الى امر جديد فليس
 ابتداء المسئلة على الاتحاد والتعدد فتأمل معه إشارة الى اننا سلمنا انه لا يلزم
 انتفاء المنطوق عند انتفاء الطرف لكن لا نسلم انه لا يلزم بطلان ايجاب المنطوق
 عند بطلان ايجاب الطرف فان ايجاب عند اتحاد الطرف والمنطوق واحد
 لا تعد فيه فبطلان ايجاب الطرف بعينه هو بطلان ايجاب المنطوق فيحتاج
 في القضاء الى ايجاب جديد على مذهب من قال بالاتحاد والتبعية ونوقض
 عنهما والخفية وهو ان وجوب القضاء بامر يوجب الاداء بنذر اعتكاف
 رمضان يعني من نذر ان يعتكف في شهر رمضان هذا اذا لم يعتكفه
 اى لم يتيق له ان يعتكف في رمضان حيث يجب في تمامه الرادية قضاء
 اى قضاء هذا الاعتكاف المنذور وهو حجة يدسوى رمضان آخر حيث
 لا يصح قضاء هذا الاعتكاف في رمضان آخر ولم يوجب له النذر اى لم يوجب
 نذر الاعتكاف الذي سبب الاداء الاعتكاف الصوم الجديد اذ لو كان موجبا
 للصوم الجديد كان موجبا للاداء ايضا بالصوم الجديد واذا كان موجبا للاداء
 بالصوم الجديد لم يصح ادائه هذا الاعتكاف مع صوم رمضان والتالى بالكل
 فاعلم ان موجب القضاء امر آخر غير موجب الاداء والجواب
 عن هذا النقص ان نذر الاعتكاف كان موجبا له اى للصوم الجديد
 ولا نسلم ان النذر لم يوجب الصوم الجديد كانه اى الصوم الجديد شرطه

اى شرط الاعتكاف لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني
 والبيهقي المنذر موجب للاعتكاف وايجاب الشرط موجب لايجاب الشرط
 فاما يوجب الاعتكاف فيكون موجبا لايجاب الصوم الجدي لكن ما ظهر
 اشارة اى اثر نذر الاعتكاف في ايجاب الصوم الجدي لما منع عن الظهور
 وهو اى المانع وجوبه اى وجوب صوم رمضان قبله اى قبل النذر
 والاداء اشرف من القضاء واداء هذا الاعتكاف المنذور لا يمكن الا في
 رمضان وفيه الصوم الغير المقصود للاعتكاف فيحتمل ان ادى الاعتكاف
 فاما ان يترك صوم رمضان وهو ظاهر الفساد واما ان يرد الصوم المقصود
 الذي هو الشرط الى غير المقصود وهو لا يفي فلذا جاز ايضا هذا المنذر بهذا الصوم
 التبعي فلما زال المانع بانقضاء رمضان ظهر اشارة اى اثر نذر الاعتكاف
 في ايجاب الصوم الجدي ولهذا اى ولاجل انه ظهر اثره لزوال المانع
 لا يقضم النذر المذكور في رمضان آخر ولا في واجب آخر لان الصوم
 غير مقصود للاعتكاف فيها سوى قضاء رمضان الاول او المصمم في
 رمضان الاول فيجزو قضاء الاعتكاف في قضاء صوم رمضان الاول
 اذا اختلف الذي هو قضاء رمضان في حكم الاصل الذي هو رمضان الاول
 فكما كان الاعتكاف صحيحا في رمضان الاول صح في قضاؤه بصومه هذا
 اى هذا مسئلة مقدمة الواجب المطلق والمراد بالمقدمة هنا
 ما يتوقف عليه الشيء وينقسم الواجب بالنسبة اليها الى قسمين لان ايجابه والامر
 او كان مقيدا بما يتوقف عليه فهو الواجب المقيد كما في قوله تعالى واذا

قوله الواجب
 الطلق او جزا
 عن واجب اذا
 كان مقيدا بالوقت
 كما ان نذر الاعتكاف
 واجب بالوقت
 وان كان كل ما كان
 ١٥
 مقيدا بالوقت
 فالواجب مقيد
 ١٢

فزوي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله عبد ايجاب السعي الى ذكر الله
 اى صلاة الجمعة وخطبة بالبناء واذالم يكن مقيدا به فهو الواجب المطلق اى
 بالنسبة الى عالم نفسه به وان كان مقيدا بالنسبة الى مقدمه اخرى كما في
 قوله تعالى اقم الصلاة لذكر الله فان احاطت الصلاة واجبة مطلقة بالنسبة الى
 لوعنه لعدم تقيد ما به في الامر بها مع توقفها عليه ومقيدة بالنسبة الى
 الوقت الذي قبلت به في الامر بها فالواجب المطلق عالم ليقيد ايجابه بما يتوقف
 عليه لا عالم ليقيد ايجابه بشئ اصلا فان ايجاب كل فعل مقيد بقدر وجوبه وعمله
 والقدرة الكاملة فيه الى غير ذلك كما قال الابهري في حاشيته شرح المختصر وذكر
 المتقارن في شرح الشرح قد فسر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت و
 على كل حال فنوقض بالصلاة فزيد في كل وقت قدر الشارح فنوقض لصلاة
 الساعات فزيد الالمان وبذلك لا يشك في الموقفات كما لندور الموقفة والابان
 المطلقة ولا مثل الحج والزكاة من الموقفات في ايجاب ما يتوقف عليه من
 الشروط والسمات وشارح الحق الى ان المراد الاطلاق والتقييد بالنسبة
 الى تلك المقدمة حتى ان الزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيد فلا يجب
 والى تعيينه وافراجه مطلق فيجب انتهى قال الامام في الحصول الواجب المطلق
 هو ما يجب على كل مكلف في كل حال ويلزم منه ان لا بد منه
 مطلقا اسلا اذ ما من واجب يجب في كل حال حتى لو
 ما يجب على كل مكلف في كل وقت وعليه ما عليه كما ذكرنا
 شرح الشرح وذكر السيد الشريف في حاشيته شرح المختصر

الخلق ما لا يتوقف وجوده على مقدرة موجودة من حيث هو كذلك
 وإنما اعتبر الحثية لجواز أن يكون واجبا مطلقا بالقياس إلى مقدرة
 ومقيد بالنسبة إلى أخرى فإن الصلوة بل التكليف بأسرها موقوفة
 على البلوغ والعقل فهي القياس إليها مقيدة وأما بالاضافة إلى الطهارة فموقوفة
 مطلقا على إمكانه الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا بد من اعتبار الحثية
 في حدود الاشياء الداخلية تحت المضاف وقد صرح به صاحب الشفا
 في سباحت المحسن انتهى والتفق العلماء على قابلية على أن مقدرة الواجب المقيد
 بتلك المقدرة ليست بواجبة فلا يلزم من إيجاب صلوة الجمعة وخيلتها في
 الآية المذكورة إيجاب النذر لها وإنما الكلام في مقدرة الواجب المطلق على
 واجبة أم لا فانما نحتاج إلى واجبة مطلقا أي سواء كان سببا مقصودا
 بوجوده لمسبب أو شرطا أي لا يتحقق الفعل الواجب بدونه ولا يلزم من تأخر
 الفعل الواجب بتأثيره سواء كان الشرط شرعا أي يجعل الشارع إياه شرطا
 للفعل الواجب كالوضوء فإن الشارع جعله شرطا للصلوة أو عقلا
 أي يجعل العقل إياه شرطا للفعل الواجب كترك الضد للفعل الواجب فإن
 العقل يجعل ترك النوم الذي هو ضد لاقامة الصلوة شرطا لاقامة الصلوة
 أو عادة أي يجعل العادة إياه شرطا للفعل الواجب كغسل جزء من
 الرأس بغسل الوجه فإن العادة تجعل غسل جزء من الرأس شرطا
 لغسل الوجه في الوضوء أو غسل الوجه لا يتحقق في العادة إلا مع غسل جزء
 من الرأس وإن أمكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل جزء من الرأس

وبما جردون لخص السبب قول الاكثرين على ما ذكره ابن الحاجب في المختصر
 والقاضي عصفري في شرحه وابن الهيثم في التمهيد والساجس في جميع الجواهر
 وهو الماصح عند الامام واتباعه والابدي لخص عليه الاسنوي في شرح المنهاج
 وقال السيد في حاشيته شرح المختصر كمن ادراج الاسباب في حجارة المتن
 في صدر المسئلة فان قوله وغير شرطتنا ولها باطلاته انتهى وقيل مقدمة
 الواجب المطلق واجبة في السبب فقط دون الشرط اي كانت القدر
 سببا لا شرطا وهذا المذهب لم يذكره ابن الحاجب قال العلامة قطب الدين
 الشيرازي في شرح المختصر هذا المذهب الواقفة وقيل مقدمة الواجب المطلق
 واجبة في الشرط الشرطي فقط دون الشرط العقلي والسادس والسبب هو
 مختار صاحب البديع من الحقيقة ومختار امام الحرمين من الشافعية ومختار
 ابن الحاجب من المالكية قيا بعد السبب وقيل لا وجوب مطلقا سواء
 كانت المقدمة سببا او شرطا قال الاسنوي في شرح المنهاج لا ذكر لهذا في
 كلام الادي ولا كلام الامام واتباعه نعم حكاه ابن ابي حنيفة المختصر الكبير والشيخان
 كلامه في الصغير في اثبات الاستدلال يقتضيه ان ايجاب السبب جميع عليه اقره
 القاضي عصفري في شرح المختصر والسيد في حاشيته وذكر التفتازاني في شرح
 الشرح ثم لا خلاف في ايجاب الاسباب كالاثر بالقتل امر بغير سبب مثلا
 والامر بالاشباع امر بالطعام انا الخلاف في غيره انتهى وذكر الابهر
 في حاشيته شرح المختصر وقال بعضهم ان كان سببا للموجب لا امر بالوجوب
 يقتضيه ايجابه والثاني شرط فلا وهذا المذهب لم يذكره المصنف ابن ابي

وقال آخرون الامر بالواجب لا يتضمن اقتضاه ما يتوقف عليه سواء كان
 سبباً او شرطاً شرعياً او عقلياً او عادياً وما قيل مقدمة الواجب انما
 سببها لا خلاف في وجوبها يرد ما قاله المصنف وما قال صاحب النسخ
 وجوب الشيء مطلقاً لوجوب وجوبه بالالتزم الابه وكان مقدوراً وقيل
 موجب السبب وان الشرط وقيل لا فيها انتزاع وقال الفاضل ميرزا جان
 في حاشية شرح المختصر في بعض مثنوح المنهاج الحلات قد وقع في
 السبب ايضا وكلام المنهاج صريح في ذلك حيث قال وجوب الشيء مطلقاً
 لوجوب وجوبه بالالتزم الابه وكان مقدوراً وقيل لوجوب سبب دون الشرط و
 قيل لا فيها والقول الثاني في ما اختاره المرتضى الشريف رحمه الله ولم يأخذ
 المصنف وجهه ان حصول السبب واجب عند حصول سببه بخلاف
 الشرط بالقياس الى شرطه فالسبب شرطه فلهذا كانه اريد بالسبب العلة التي
 لا تقتضي في الجملة والفرق ضعيف لاستلزامهما في امتناع تحقق العلة وجوبها
 وهو مناط الوجوب في السبب لا دخل فيه لاستلزام حقيقة تحقق السبب
 والقول الثالث لا تأتي عنه عبارة المتن بل ينبغي حل قوله لا فيها على
 لغة الوجوب في الشرط الشرعي وغيره مطلقاً سواء كان سبباً ام لا كما
 هو الظاهر حتى لا يكون مذموماً آخر لم يكن مذكوراً في الكتب المشهورة فهو
 انتقاز في رحمه الله مع غفلة عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب
 ايضا انتهى والدليل اننا في القائلين لوجوب المقدمة مطلقاً ان التكليف
 به اعم بالواجب بل وان تكليف المقدمة يؤدى الى التكليف بالمال

تقاسم القدر

14-00000

منہاجین الہیہ

۱۰۰

المراجعين

جواب خوب

مجلس

01
E.V.V.

قوله يا انظر اليه
اسم ان الحكماء
وجوب القدره
الى وجوب الوجوب
الذي يذوق القدره
مقدرة له ما عداه
اذا كان شيئا
مقدرة وفرضه
لا دليل هناك
140

و جیہ پناہ فی اللہ
و جیہ سب و کل الشیخ
و جیہ ہر اسم اللہ تعالیٰ

— 10 —

3

لأن المقدمة لما لم يجب يجوز عدمها وكون الواجب مع عدم المقدمة محال
والتكليف بالتحال باطل وذكر الامام في الحصول ان الامر بالشئ لو لم يقتض
وجوب ما يتوقف عليه كان مكلفاً بالفعل ولو في محال عدمه لانه لا دخل له
في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان الشرط لا يستحيل
وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تخلفاً بالتحال وقد اقر
الامام في مواضع الحاصل ومن جهة اخرى تقرير الامام ما عارض زعموا انه
لا يعمى عنه وتقبهم الاسنوى في شرح السباج وحكم بعمى تقرير الامام
ومنع من استمرانهم الا ترى تحصيل اسباب الواجب واجب واسباب
الحوادث حوازم بالاجتماع وما قيل في الجواب عن هذا الدليل بان يستدل
ان اراد ان التكليف بالواجب بدون تخفيف المقدمة مطلقاً سواء كان التكليف
بالواجب او بغيره يورى الى التكليف بالتحال فلا يقول انخصم بالتخفيف بالوجوب
بدون تخفيف المقدمة مطلقاً بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تخفيف
المقدمة بالتكليف بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تخفيف
المقدمة بالتكليف بالواجب يورى الى التكليف بالتحال فلا نسلم تاديه الى
التكليف بالتحال اذ يجوز ان يكون وجوباً اى جوباً المقدمة بعينه اى
بغير التكليف بالواجب كالايمان فانه مقدمة للصلاة والزكاة وغيرهما
من الواجبات وليس وجوباً بالتكليف بالصلاة والزكاة وغيرهما بل هو وجوباً
بنفسه بذات غير دلائل تلك الواجبات فقيه اى فيما قيل ان الكلام
في وجوب المقدمة كان بالنظر اليه اى الى التكليف بالواجب الذي يدر

عند النزاع
 في ذلك العلم
 من وجوب المقدم
 بوجوب الخطاب
 يتحقق بوجوب
 بالمتقدم فقط
 من الخطاب المتعلق
 بترك الواجب

مقدمته لا بالنظر الى غيره حاصلة اذا كان شي ما واجبا ولم مقدمته و
 فرض ان لا دليل هناك على وجوب المقدمة قبل يستلزم وجوب
 الشيء الواجب وجوب المقدمة ام لا فظاهر انه يستلزم وجوب المقدمة
 والا يلزم التكليف بالتحال لانه قطع النظر عن وجوبها بدليل اخر بل هو
 عدم دليل اخر ان قلت كيف تجب المقدمة وهي غير مأمورة ولو كانت
 واجبة لكانت مأمورة لان الوجوب يشبه بالامرو ههنا لا يلزم الا
 صحتها قلت لا نزاع في ذلك اى الامر صريحا بان نقول للمقدمة
 واجبة بامر صريح بل المصادق من ان المقدمة واجبة بوجوب الواجب
 اخذ اى ان وجوب الواجب يستتبعه اى يستتبع وجوب المقدمة فهي
 بوجوب الواجب وامورة بامر الواجب وباجملة النزاع في الوجوب الا
 للمقدمة لاني الوجوب الصريح لما ولا يلزم الامر صريحا للوجوب الاستتبع
 وهو اى المراد المذكور معنى قولهم ايجاب المشرط ايجاب الشرط
 لهذا اى لا تتحاو الايجاب لا يلزم ترك الواجب مع الاسباب المتشعبة
 الا معصيته واحدة بالنظر الى ترك الواجب الاصل بالذات لا المعنى
 الكثيره بالنظر الى ترك الاسباب والشرايط بل معصيته الواجب الاصل
 منسوبة اليها بالعرض قال اوستا والاوستا ذمولا بنا بحر العلوم في شرح
 هذا الكتاب والطاهر ان المنكرين لا ينكرون هذا بل انما انكروا الوجوب صريحا
 فالنزاع لفظي وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده انتهى وقال الفاضل
 ميرزا جان في حاشيته شرح انخصر فاعلم انه المكان النزاع في ان الامر شيء

الواجب ليس له وجوب
 ويستتبعه ان واجب
 الشرط فقط وجوب الشرط
 بمنزلة الخطاب المتعلق
 بوجوبه لان الخطاب اقوى
 بوجوبه من انفس الخطاب
 كما في مخرج الواجب وان
 المتعلق بالواجب في
 النزاع في الامر والحق

141

ان مقدمته الواجب واجب
 مطلقا وان اى امر متعلق لان
 فرض الاجتهاد يتحقق بكون
 مقدمته الواجب واجبا مطلقا
 سواء تعلق بالخطاب ام لا
 اذ من مقصوده استتبعه الحكم الوجوب
 مطلقا كما في الدلالة والاشارة
 ١٢ منه رحمه الله

قوله لو كان مري
 فيه إشارة الى
 ما دعوى ابن الجب
 من لزوم قتل
 الشرع بالامر
 بالواجب لا لا يلزم
 من جعل في الشرع
 تقدر عند طلب
 ١٦٢
 ذلك افضل من الاول
 الامر بالشرع
 والامر بالواجب
 بين الشرع والامر
 سنة رحمة الله

بل هو الامر بمقدمته بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقتضى
 مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب وهو المستفاد من كلام المصنف
 اى ابن الحاجب في الدلائل التي ذكرها في ان غير الشرع لا يجب وكذا من جوار
 ولا كمال الجمهور حيث قال ان اردت به انه لا بد منه فسلم لكنه خير محل النزاع
 وان اردت به انه مأمور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فابن ولبه انتهى
 فالحق ان مقدمته الواجب في غير الشرع لا يجب كما اختاره المصنف
 واما الشرع الشرعي فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله
 واجبا بمنزلة الخطاب المتعلق لوجوبه والثان النزاع في الاصح من ذلك فالحق
 مع الجمهور ان مقدمته الواجب في الواجب المطلق واجب مطلقا والثان ان
 النزاع في ذلك المعنى الاصح لان غرض المجتهد انما يتعلق بكون مقدمته الواجب
 واجبا مطلقا سواء يتعلق به الخطاب اصالة ام لا او مقصوده استنباط الحكم الوجوب
 مطلقا انتهى والقاتلون بعدم الوجوب مطلقا قالوا الوجوب ما يتوقف
 عليه الواجب من المقدمة لزوم تفصل الشخص الامر الموجب له اى
 لما يتوقف عليه الواجب من المقدمة اذ لو لم يلزم التفصل لادى الى الامر
 واجبا به مع عدم شعور الامر به الموجب له وهو بدعي الاستحالة واللازم غنى
 لزوم تفصل الشخص الامر الموجب له باطل لانا قطع بجواز ايجاب الفعل مع
 الذهول والغفلة عن مقدمته قلنا في رد الدليل لزوم تفصل الواجب
 للشي لوجوبه ممنوع وانما يلزم تفصل الواجب للشي لو كان وجوب
 اصالة وبالامر صريحا ووجوب المقدمة ليس اصالة وبالامر صريحا بل

من غير الامر صريحا وهذا هو حاصل ما عرض به العلامة الشيرازي في التمهيد
 على الاستدلال بهذه الدليل فنقد التفتازاني في شرح الشرح بقوله يرد على
 الاول منع الملازمة وانما ذلك في الواجب اصالة انتهى واوضحه العلامة
 في حاشية شرح الشرح بقوله لا نسلم لزوم تقطع الواجب له وانما يلزم
 يجب بالاصالة لا بالواسطة انتهى ولتعبه الابهرى في حاشية شرح الشرح
 بقوله قد مر ان الواجب مطلقا هو فعل غير كيف تعلق به خطاب الطلب خطا
 الطلب بشئ من غير شعور المخاطب به بين البطلان فلا يرد على هذا ما اورد
 المشرح العلامة من ان ذلك في الواجب اصالة انتهى والفاضل ميزان
 في حاشية شرح المختصر بقوله وبهذا التفسير يندفع ما اورد به العلامة ان
 الملازمة ممنوعة وانما ذلك في الواجب اصالة لان الامر بشئ غير شعور
 محال بالبدية انتهى ونما تعبنا كلام ظاهر ومن ههنا اي من عدم
 تقطع الواجب له وانتفاء وجوبه صريحا بل استتباعا لم يلزم تعلق الخطا
 بنفسه اى بنفس ايجاب تلك المقدمة لان هذا التعلق فرع للتعلق
 والتعلق غير لازم ههنا ولا وجوب النية لان النية انما تجب فيما يكون
 مقصودا بالذات وهو ما يقع به الامر صريحا ويكون وجوبه اصالة فندع
 على المسئلة القائمة بالوجوب المطلق واجبة مطلقا والمراد من الفرع ما يكون
 مندرجا تحت اصل كل وفي جعل هذا فرعا اتباعا للامام والا صاحب المنهاج
 جعله تنبيها وصاحب الحاصل جعله تقسيما والمراد من التنبيه ما به على المذكور
 قبله بطريق الاجمال ومن التقسيم اظهار الشئ على وجوه مختلفة الفرع الاول

قوله ولا وجب
 النية على ان
 النية بعد صريح
 الامر بالنية
 ايضا ليس يلزم
 عند حاشية
 كالوجود للصلوة
 ١٤١

انه على ما بين
 في الفروع فليس
 يحرم الحمل في هذه
 العدة منقضى
 لفساد ما فيه
 قوامه من غير
 كونه في غير
 ما جاء به فلهذا
 لا يحد القول
 به في غير
 ١٤٣
 فيه انما هو
 البيان لا بعد
 لا في القبول
 في التبيين
 في البيان
 كاشتهار
 على من
 حرمه
 حرمه
 حرمه

اذا اشتبهت المنكوبة بالاجنبية بان تزوج رجل امرأة رواها وكيفية ولم ير
 قد خلعت في بية البتوتة وورثت معها الاجنبية ايضا والوكيل قد مات لم يعلم الزوج
 ان تزوج بوجه فحينئذ حرم ما اشبهت المنكوبة والاجنبية معا ولا يحل له وطئ احد
 منها كان الوطئ باحدهما لو حب احتمال الارحام بالحرام وهو على الاجنبية والكف للنفس
 عن المحرام واجب وهو اي الكف عن الحرام في هذه العدة لا يكون الا بالكف
 للنفس عنهما اي عن المنكوبة والاجنبية جميعا للاشتباه ومن يهتأ اشتراهما الحلال
 لا يجهل ان لا قد غلب الحرام فكف عنها مقدمته للواجب وهو الكف عن المحرام
 مقدمته الواجب واجبة في مرتا والفرع الثاني لو قال احد مخاطبا لزوجته
 حذركي كما من غير تعيين طالق حرم ما اشبهت الزوجتان و
 لا يجوز الوطئ بواحدة منها لان الاجتناب عن المطلقة المحرم وطئها
 يقينا من غير شبهة فيه اے في تحريمها اذا الوطئ بواحدة منها يحل
 ان يكون وطئها بالمطلقة المحرم وطئها فنه ترك وطئها اجتناب عن الحرام
 بلا شبهة فالكف عنها مقدمته للاجتناب عن المحرام الاجتناب عن الحرام واجب
 فالكف عنها واجب فحرم ما قال الامام في الحصول فيحتمل ان يقال بيقا حل
 وطئها لان الطلاق شيء معين فلا يحصل الا في محل معين فاذا لم يعين
 الطلاق واقبل بل الواقع امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند التبيين
 ومنهم من قال حرما جميعا الى وقت البيان تغليب الجانب الحرمة هذا كما
 وذكره في المستحب ايضا وقد جزم صاحب المنهاج كالمصنف بالثاني
 مع ان صاحب المحمل لم يذكر ترجيحا ولا انفلا بل حكى احتمالين على السواء

اقول في فرع آخر للسئلة بانه اذا كانت مقدمه الواجب واجبه فالغايه
 داخله في المضياع لم وجود المضياع اذ علم وجود المضياع موقوف على دخول الغايه
 كما لم افرق فانها غايه نفس الايدي لا يتيسر في العاده علم وجود غسل الايدي
 من حيث انه مضياع بدون دخولها في الغسل فدخل الغايه من مقدمات المضياع
 فاذا كان المضياع واجبا يكون ودخلها ايضا واجبا قال اوستا والاوستا ولانا
 بحر العلوم وعموم التوقف في الغايات كلها محل تأمل بل انما يصح في البعض
 التي هي مقدمات للمضياع استتبه وفي المعتقد كانه اراد انه يجب او حال جزء
 من الغايه في حكم المضياع لم يستيعاب حكمه لاجزائه يقينا كما انه يجب غسل
 بعض الرأس ولو قليلا في غسل الوجه ومسك خرد من الليل في الصوم
 المستتبه مسند مسئلة وجوب الشيء يتضمن حرقه ضده يعني اذا وجب
 الشيء يفهم في ضمن وجوبه ان ضده هذا الشيء حرام وهو قول القاضي ابى بكر
 الباقلاني اخرا عليه عبد الجبار وابو الحسين البصري من المعتزلة واللام الكركي
 والامدي نص عليه السبكي في جمع الجوامع ونقله صاحب الاغادة عن اكثر اصحابنا
 الشافعية ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقيل يقتضيه كراهته ضده
 وهو قول فخر الاسلام والقاضي ابى زيد وشمس الائمة الشري وسدرة الاسلام
 واتباعهم من المتأخرين كذا في التحرير والتقريب وقيل وجوب الشيء الذي هو الامر
 بالشيء نفس النهي عن ضده وهو قول القاضي ابى بكر الباقلاني ومتابعيه
 اولاهم قالوا ثانيا ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده كذا في مختصر ابن ابي حبان
 وغيره وبه قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ذكره السبكي في جمع الجوامع وتابعه

اقول في فرع آخر للسئلة بانه اذا كانت مقدمه الواجب واجبه فالغايه داخله في المضياع لم وجود المضياع اذ علم وجود المضياع موقوف على دخول الغايه كما لم افرق فانها غايه نفس الايدي لا يتيسر في العاده علم وجود غسل الايدي من حيث انه مضياع بدون دخولها في الغسل فدخل الغايه من مقدمات المضياع فاذا كان المضياع واجبا يكون ودخلها ايضا واجبا قال اوستا والاوستا ولانا بحر العلوم وعموم التوقف في الغايات كلها محل تأمل بل انما يصح في البعض التي هي مقدمات للمضياع استتبه وفي المعتقد كانه اراد انه يجب او حال جزء من الغايه في حكم المضياع لم يستيعاب حكمه لاجزائه يقينا كما انه يجب غسل بعض الرأس ولو قليلا في غسل الوجه ومسك خرد من الليل في الصوم المستتبه مسند مسئلة وجوب الشيء يتضمن حرقه ضده يعني اذا وجب الشيء يفهم في ضمن وجوبه ان ضده هذا الشيء حرام وهو قول القاضي ابى بكر الباقلاني اخرا عليه عبد الجبار وابو الحسين البصري من المعتزلة واللام الكركي والامدي نص عليه السبكي في جمع الجوامع ونقله صاحب الاغادة عن اكثر اصحابنا الشافعية ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقيل يقتضيه كراهته ضده وهو قول فخر الاسلام والقاضي ابى زيد وشمس الائمة الشري وسدرة الاسلام واتباعهم من المتأخرين كذا في التحرير والتقريب وقيل وجوب الشيء الذي هو الامر بالشيء نفس النهي عن ضده وهو قول القاضي ابى بكر الباقلاني ومتابعيه اولاهم قالوا ثانيا ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده كذا في مختصر ابن ابي حبان وغيره وبه قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ذكره السبكي في جمع الجوامع وتابعه

١٤٥

قوله وقيل
 اي قالوا ان الامر
 يقتضي حرمه
 الضد والاكراهية
 منه كل الشيء
 ليس كذلك
 لانه بعد قوله
 ثم في السبيل
 ١٦٦
 كذا في
 المسند
 احمد بن محمد
 نقول

ابن امير الحاج في التقرير حيث قال وهو مرفوع الى ابي الحسن الاشعري حيث
 انتبه فممنهم اى من الثائمين بان الامر بالشئ نفس النهى عن ضده ^{على وجه} ايسر
 منهم من عصم هذا القول في باصر الوجوب وامر الندب فجعلوا حما
 اى امر الوجوب وامر الندب فنهيا عن الضد تحريما في امر الوجوب و
 تنزيها في امر الندب ومنهم من خصص هذا القول باحرار الوجوب
 فجعله نهيا عن الضد تحريما دون امر الندب وقيل ليس الامر بالشئ نهيا
 عن ضده ولا متضمنا للنهى عن ضده عقلا وعليه اى على هذا القول
 المعتزلة نقله صاحب النهج والارموي في ما صلب عن اكثر المعتزلة و
 الامام في الحصول والمنتخب عن جمهور المعتزلة وعامة الشافعية منهم من حرم
 وابوعبد القوي في شتم الاقوال في النهي كذا قال كالاقتوال في الاقتبال
 حرمة الشئ بالنهى تنضم وجوب ضده وقيل تقتضي كون الضد مستمرا
 وقيل النهى عن الشئ هو نفس الامر بالضد وقيل ليس النهى امر بالضد
 ولا متضمنا له عقلا الا ان اكرهته عن جميع الاضداد ان كان له ضده
 وان كان له ضد واحد فالامر بنهى عنه فالامر بالقيام به عن القعود والاضطجاع والسجود
 وغيره والامر بالايمان نهى عن الكفر وهذا هو المنسوب الى العامة من الشافعية
 والحنفية والمحدثين وقيل نهى عن واحد غير معين وهو بعيد كذا في التحرير
 بخلاف النهى فانه احرى باحد اضداده الغير المعين وعليه العامة من
 الحنفية والشافعية والمحدثين وقيل امر بجميع اضداده وعليه من تحفيم
 والمحدثين نص على ذلك كله ابن امير الحاج في التقرير وقيل في النهى

كذلك اي ليس الاقوال في الشيء كالاقوال في الامر بل هو امر بالصند كما اشار
 اليه السبكي في جميع المجموع او متضمن للامر بالصند قال ابن الحاجب في المختصر
 مقتصر قوم وقال القاضي والشيء كذلك فيها انتهى وذكر القاضي عضدي
 شرح المختصر ثم اقتصر قوم على هذا اي على الامر وزاد القاضي ومثلا بجوه عليه
 فقالوا والشيء كذلك في الوجهين فقالوا الاول لا ينفي عن الشيء نفس الامر بصنده
 واخر انه يتضمنه انتهى لما على مذهب المختار من ان وجوب الشيء يتضمن
 حرمة ضده ان كان متباعد عن الصند من لوازمه وجوب الفعل
 واللوازم مجعولة يجعل الملزوم ولا يجعل جديده وكلا اي وان
 لم تكن مجعولة يجعل الملزوم بل كانت مجعولة يجعل جديده الملزوم امكن
 ان يقال كاي انفساك اللوازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون الملزوم
 ولا يكون الجعل في اللوازم فتنفي اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم هو
 انفساك اللوازم عن الملزوم فاييجاب الفعل الذي هو جعل لوجوب الفعل الذي
 هو الملزوم ومنهنا متضمن لا يجاب لا متناع عن الصند الذي هو جعل لا متناع
 عن الصند الذي هو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل يتضمن امتناع ضده
 باعتبار تضمن جعده لجعله وهو المدعى وبمثله اي بمثل الدليل الذي استدلل
 على ان وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده يقال في النسخ بان الاشتغال
 بصنده من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة يجعل الملزوم وفيه
 فيما يقال في الشيء وهو ان لا نسلم ان الاشتغال بصنده من لوازم
 حرمة الفعل اذ قد يوجد الكلف عن الفعل بدون خطره ضده بالبال

قوله شبهه ببيان
 اي الاشتغال بغير
 من لوازمه ثم حرم
 الى آخر المقدمات
 منه رحمه الله تعالى
 قوله في الشيء
 اشاره الى ان الشيء

١٦٤

هو الكلف عن الفعل لا يتوقف
 على الاشتغال بغيره
 كما ينشأ عن الحركة لا يتوقف
 على اجاوب اليه
 ان يكون مدعيه
 بان الكلف نفس فعل
 مطلوب فيكون بالمدعي
 خروج عن على الزيادة
 قد مر من

كالاضطجاع عينا على سبيل التحيين لا على سبيل التخيير والنهي عن الصلاة
 كما لا يقو ولا يستلزم الاخر بالصلاة الاخر كالاضطجاع تخييرا فهذا
 الضد كالاضطجاع منهى عنه عينا وما موربه تخييرا فاجمع
 والخبرته في شيء واحد فكان جائزا وممتعا ههنا خلف اى باطل قلت
 لا نسلم بطلان كون الشيء الواحد جائزا وممتعا مطلقا اذا كان مكان
 بالنظر الى شيء لا ينافي الا متناع بالذات ولا الا متناع بالنظر
 الى شيء آخر وههنا إمكان الاضطجاع بالنظر الى النهي عن القعود و
 امتناع الاضطجاع انا بالذات لكونه منهيّا عنه لذاته او بالنظر الى الامر
 بالقيام لا يقال يلزم على الاول اى على ان وجوب الشيء يتضمن
 ضده حرمة الواجبات فان من الواجبات ما هو ضد الواجب آخر
 كحرمة الصلوة من حيث انها اى الصلوة ضد الحج وبالعكس
 اى حرمة الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة اذ وجوب الحج يتضمن حرمة
 ضد الحج وهو الصلوة ووجوب الصلوة يتضمن حرمة ضد الصلوة وهو الحج
 ويلزم على الثاني اى على ان حرمة الشيء يتضمن وجوب ضده وجوب
 المحرمات فان من المحرمات ما هو ضد المحرم آخر ولو تخييرا الواجب
 الزنا فانه ضد للواطئة لانه اى الزنا ترك اللواطئة وترك الشيء
 ضده وبالعكس اى وجوب اللواطئة فانه ضد الزنا لان اللواطئة
 ترك الزنا اذ حرمة اللواطئة تتضمن وجوب الزنا وحرمة الزنا تتضمن وجوب
 اللواطئة لا فانقول في جواب ما يلزم على الاول من حرمة الواجبات

اى وقت الحج نظر اليه اى الى الحج من حيث هو هو اى من حيث
 نفس الحج مع قطع النظر عن كونه ضد الصلوة وان لم يكن العزم وقتا
 للحج نظر الى الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة فالوقت الذي هو فيه الصلوة وقت
 للحج بالنظر الى نفس الحج وان لم يكن وقتا له بالنظر الى صفته و اى
 كونه ضد الصلوة ولانا نقول فى الجواب عما يلزم على الثانى من
 وجوب الحرمة التعيين اى تعيين ضد الشيء المحرم الذى هو اللواط
 مثلاً كالزنا المحرم مع ان حقه كان وجوب تخييراً لكذلك اى لاجل دليل
 اصلي لا تبعي اخذ من المحل كالزنا عن التخيير فى الوجوب تبعاً فلا يلزم
 وجوب الزنا بتخيير الحرمة اللواطه ومال الجواب بتخصيص المسئلة بما لم يدل
 الدليل الاصل على حرمة هذه او اشد منه فانه اذا دل فلا تستلزم الحرمة
 وجوب الضد ولا يحاط بسائر المذاهب الاخر التى مر ذكرها من قضاة
 الوجوب كراهية الضد وغيره وجوه ضعيفة فى الاستدلال المذكورة
 فى المبسوطات من الكتب مع ما عليها اى على الوجوه المذكورة من الايات
 فارجح اليها اى الى المبسوطات مستدل بها اذا نسخ الوجوب بقى الجواز
 وهو قول الامام واتباعه والجمهور رضى عليه الاستدلال فى شرح المسئاج و
 هو الاصح قال السبكي فى جمع الجوامع خلافاً للخذل من الشافعية حيث جزم
 بعدم بقاء الجواز فى المستصنف وعليه الحنفية حيث قالوا ان ذلك المشروع
 قد نسخ والجواز ان ثبت من دليل آخر فان لم يوجد دليل آخر فهو على الحرمة
 واما قال الجمهور ببقاء الجواز لان الوجوب يتضمن الجواز اذا الجواز جزم من

من هنا الجواب
 عن قولهم كون اللواط
 تخييراً ومنه ما يقتضيه
 قولهم لا حقه

من قبل ان لا يكون
 كذا في الوجوب
 بالادب
 والضرورة
 لها السادة
 الذي يحاذق
 الفصل
 في الوجود
 في قوله
 فصل

ما يثبت الوجوب ان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك ففي الوجوب امران جواز
 الفعل وحرمة الترك يعني عدم جواز الترك والتأنيخ للوجوب كالتأنيخ في
 اى لا ينافي الجواز اذ الوجوب يرتفع بارتفاع حرمة الترك ولا شك في ارتفاع
 المركب بارتفاع احد جزئيه فيجب الجواز على ما كان قبيل في رد المستل
 الجمهور باننا سلمنا ان الوجوب يقتضي الجواز للملزم لكن اسلم ان التأنيخ لا ينافي
 الجواز لان مقتضى جوب الجواز يقتضي النوع للجنس فالجواز جنس للوجوب
 وحرمة الترك فصل له ولا شك في ان التأنيخ ينافي الفصل الذي هو حرمة الترك
 اذ لا الفصل يرتفع بسبب التأنيخ فينا في الجنس الذي هو الجواز ايضا اذ
 الجنس يتفق مر بالافضل فيدفع الجنس بارتفاعه اى بارتفاع الفعل
 الذي ارتفع بسبب التأنيخ ما صله اثبات المنافاة بين الجواز وتأنيخ الوجوب
 بان الجواز جنس للوجوب وحرمة الترك فصل له وكل فصل فهو له لوجود
 التخصيص التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مجرد عن
 الفصول كالحيوانية مثلا فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح
 والعلية في وجوده في الواجب هو فصل الواجب وهو حرمة الترك فاذا زال الفصل
 زال الجواز لان العلول يزول بزوال ملته قلنا في جواب ما قيل في رد المستل
 الجمهور باننا سلمنا ان الجنس يرتفع بارتفاع الفصل مطلقا بل اذ لم يتقوم
 ذلك الجنس بفصل آخر سوى هذا الفصل يستقيم هو الجنس الذي
 هو جواز الفعل بفصل آخر سوى حرمة الترك وهو اى الفصل الآخر
 عند الحدج في الترك كالجسم الناحي برتفع نموه الذي هو الفصل

١٢
 قوله في قوله
 الفصل
 الحرج
 الحكماء في الكون والفساد
 حيث قالوا ان المادة
 ١٤٢
 تتخرج من صفة وتكون
 صورة اخلاص مع قباله
 جالها وقدرها ان الفصل
 ما هو من المادة
 عن الصورة فيخلق ذلك
 في العلم كالحكمة خارجا بها

ولا يرتفع الجرم الذي هو الجنس فانه يتقوم بفصل آخر سوى النور وهو الحاجة
اعني عدم النور فيبقى الجرم كما قد بد فانه دقيق ولما فهم ما سبق
كون الجواز جنسا للوجوب صادقا عليه مع ان الجواز مقابل للوجوب كان
المحل محل اشتباه المناقاة اراد المصنفان لفصل معاني الجوارير تقع شبهة
المناقاة فقال اعلم ان الجائز كما يطلق على المباح فهو ما يستوى فيه
الفعل والترك شرعا يطلق على ما لا يمتنع شرعا فيشمل الواجب
والمندوب والمباح وعلى ما يمتنع عقلا وهو الامكان المباح عندني
الحكمة وعلى ما استوى لاحراز اسي الفعل والترك فيه شرعا اسي بحسب علم
الشارع او عقلا اسي بحسب اقتضاء العقل وهذا المعنى اعم من المباح العقلية
في المباح الاستواء شرعا فقط فيشمل المباح لتساوي الامرين فيه شرعا والافعال
الممكنة عقلا لتساوي الامرين فيها عقلا وعلى المشكوك فيه الذي شك في فعله
وعدمه كذلك عقلا او شرعا اما المشكوك فيه عقلا فما تعارضت الادلة العقلية
فيه واما المشكوك فيه شرعا فما تعارضت الادلة الشرعية فيه كسورة الحمار فان بعض
الشرعية يدل على طهارته وبعضها على نجاسته وبالجمله فاجواز بالمعنى المشكك
للاوجب المندوب والمباح جنس للوجوب ولبعينه المباح مبائن للوجوب
هذا اسي حذوا مسئلة يجوز في الواحد بالجنس اسي الذي له
وحدة جنسية بحيث يندرج تحته انواع مختلفة والتفازاني في شرح الشرح
قال في تفسيره اسي بالحقيقة بحيث لا يتعد الا اشخاصا انته وقره الفصل
ميزراجان في حاشية شرح المختصر وحبر الابهرى في حاشية شرح المختصر

قد ان الجواز فاجواز
معان اسماء الاسكان الخاص
الشرعي والاسكان الخاص
القطعي من جهة ما سبق في
المقتضيات وليس من جهة
التقدير والثاني مقابل
الحاكم والثالث مقابل المباح
والرابع المباح على
والفصل في
كالمباح وعدمه والاشارة
والجنس المشكوك فيه في نظر
المجتهد شرعا كما في تعارض
دليلين او عقلا كما في الامكن
بناك دليل ثم قد ينشأ المشكوك
بالاستواء وقد ينشأ بالاختلاف
والجواز يراون له بالاعتدال
مصحح راج

الواحد بالجئس بالواحد بالنوع لكن المصنف في الحاشية اوصى الى عدم ر
 اجتماع الوجوب والخدمة بان يكون هذا الواحد واجبا باعتبار نوع
 حر اما باعتبار نوع آخر كالسجود لله تعالى والشمس فالسجود واجب باعتبار
 تختمه انواع كالسجود لله تعالى والسجود للشمس والسجود للقمر والسجود للمسلم
 اجتمع فيه الوجوب باعتبار كونه لله والحرمة باعتبار كونه للشمس والقمر والصوم ومنع
 بعض المعتزلة القائلين بان الفعل محسن وبقبح لذاته اجتماع الوجوب
 والحرمة في الواحد بالجئس بان حقيقة الحسن منها فيه حقيقة القبح فلو اجتمع في
 فعل واحد لزم ان يكون شئ واحد وهو ذات الفعل مقتضيا للمقتضيين
 مكابرة ليجوز ان يكون الشئ الواحد باعتبار نوع مقتضيا للحسن وباعتبار
 نوع آخر مقتضيا للقبح في اعتذار عن حديث السجود بانه اجتمع فيه الوجوب والحرمة
 حله فيهم اى صرف بعض المعتزلة الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم
 لا الى نفس السجود بتوهم الوجوب والتحريم متعلقان في السجود بقصد التعظيم
 ابا السجود فما كان لله تعالى فهو واجب وما كان للخلق فهو حرام لان قصد
 تعظيم الله تعالى واجب وقصد تعظيم الخلق حرام لا يبيحى لنفسه
 لان الجئس وهو قصد التعظيم ايضا واحد فالكلام فيه كالكلام في السجود
 قصد التعظيم واحد بالجئس اجتمع فيه الوجوب والحرمة فان قصد تعظيم الله تعالى
 واجب وقصد تعظيم الخلق حرام فان كان مرادهم تخصيص الدحوى بافعال الجئس
 فهو مخالف للاجماع المقتضى قبل ظهور المخالفة على ان الساجد للشمس
 بنفس السجود والقصد جميعا كما ذكر الفراءى نقله الاظهرى في ناشية شرح

وابن امير الحاج في التقرير وذكر الامامي انهم يقولون اليهود مأمور به
 واجب لله تعالى فلا يكون محررا بل المحرم هو قصد تعظيم الصنم وقال الفاضل
 ميرزا جعفر في حاشيته شرح المختصر اقول ذكر الامامي ايضا لا يجدي نفعا ولا
 ان التعظيم لله واجب وقد قالوا بالحرمة تعظيم الصنم فيكون المحسن التعظيم
 واحدا البعض افزاده واجب وبعضه حرام ولا يخلص لهم عن ذلك الا بالقول
 بان لا يشترط ان بينهما الا باللفظ وهو مكابرة قاحشة وايضا مفهوم الفعل
 مفهوم جنسي واحد بعضه حرام وهو الفعل المحرم وبعضه واجب وهو الفعل
 الواجب فاعلم انتهى ولما جاز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بنسب
 ولم يعتد ببعض المقررات ونحو لغتهم لكونها مكابرة لم يكن الكلام لاحدا بنسب
 في الواحد بنسب بل انما الكلام اسي النزاع في الواحد بالنوع
 اسي بالحقبة والماتية فاما ان تتحد فيه اسي في الواحد بالنوع للجهة
 اسي جهة الوجوب والحرمة حقيقة بان لا يكون التعدد فيها اصلا او حكما
 بان يكون التعدد فيها في حكم التوحد كما اذا كانت جهة الوجوب والحرمة
 امرين لكنها لتساويا فيكونان في حكم امر واحد فاتحدتا حكما فذلك
 اسي اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع الذي اتحدت فيه جهة الوجوب
 والحرمة حقيقة او حكما او للاتحاد حقيقة او حكما كما يشعر به كلام بعض الشراح
 مستحيل قطعا الا عند من يجوز تكليف المحال بكل تكليفه اسي تكليف اجتماع
 الوجوب والحرمة في هذا الواحد او تكليف هذا الواحد بالايجاب والتحرير محالا
 ولهذا منعه بعض من يجوز تكليف المحال نظر الى ان الوجوب يتضمن جوار الفعل

قولنا انما الكلام اسي بالنوع
 من وجهين في الواحد بنسب
 لانه لا يخلو عن الوجود وان
 للشيء من الوجود وان
 لان التخصيص بالوجه
 حقيقة التعظيم
 ولا يجوز ان يخلو عن
 الواحد بنسب لان
 انما هو مفهوم
 من وجهين

١٥٥
 محال آه فان التكليف بالاي
 حكم بان الفعل يجوز فضلا
 والتكليف بالحرمة حكم بانه
 لا يجوز والحكم بالتبيين
 وفيه ما فيه ١٥٥
 رخصة المحل
 لقائي

قوله وليسقط الطلب
 اى ان الصلوة المفروضة
 في الارض المفصولة وان كانت
 حراما لكن سقطت بان الطلب
 اذ قد سقطت المفروض عند
 فعل معصية كمن شرب
 جنتا حتى يبين ان الصلوة
 المفروض اقول وكسقوط
 ١٤٩
 المعصية عند مخالفة
 ثبوت الاستطاعة ولو لم يرد
 استبعاد الامام المولى
 قال المعصية سقوط الامر
 من تمكن من الاشغال
 واداب بسبب معصية لا اصل
 في الشرع نال من معصية
 رجمه الله
 تعالى

وهو يناقض التحريم فلم يكن ذا تكليف بل تكليف هو محال في نفسه لان
 الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز كذا في شرح الشرح يعني يلزم من ايجاب
 صدق قولنا لا يجوز تركه شرعا ومن تحريم صدق قولنا يجوز تركه فلو كان
 وواجبا لمزم صدق التقيين المتناقضتين كذا ذكر الفاضل ميرزا جابا في
 شرح المختصر والتكليف المحال متنع بالاتفاق بخلاف التكليف المحال فان جواز
 مختلف فيه كذا ذكر الابهري في عاشية شرح المختصر وتتعدد في الواحد بالترك
 جهة الوجوب والحرمة بان تكون للواحد بالنوع جهتان تجب باحدهما وتحرم
 بالآخرى وذلك كالصلوة في الداء المعصوبة فعند الجميع يصح تلك
 الصلوة وهي واجبة من حيث كونها بيئة صلوة مأمورة من الشارع وحرام
 لكونها شغلا في ملك الغير من غير رضاه منهي عنه من جانب الشارع وقال
 القاضى ابو بكر الباقلاني لا يصح تلك الصلوة وليسقط الطلب عند
 هذه الصلوة لانها نص عليه الغزالي وابن الحاجب والقاضى عضد الدين
 واستبعدا اى قول القاضى بعدم الصحة وسقوط الطلب لا مالا لولا
 ولم يفرق بين عندنا وبين يها حيث قال في الحصول واما القاضى في تلك
 مسلكا آخر مسلم ان الصلوة في الارض المفصولة لا تقع مأمورا بها ولكن
 يسقط التكليف بالصلوة عندنا كما يسقط الامر باعذار نظري كالجنون والحائض
 ثم قال في رد على القاضى في اعذارى بعيد عن التحصيل غير لائق بمنع من الزمان
 فان الاعذار التي ينقطع التكليف بها محصورة والمصير الى سقوط الامر عن تمكن
 من الامتنال ابتداء او رور واما بسبب معصية لاسبابها لا اصل في الشرع

وعند أحمد بن حنبل وماك في أحد الروايتين كما في التلويح والاشتر
 المتكلمين وهم أبو حنبل واتباعه على ما صرح به إمام الحرمين في البرهان الجليل
 والروافض كمن في شرح بحر العلوم لا تخرج تلك الصلوة ولا يسقط الطلب
 والدليل لنا على مذهب الجمهور أن الصلوة لو لم تكن صحيحة لكان عدم صحتها
 لأن متعلق الوجوب والمحرم واحد لا مانع للصحته سواء اتفاقا واللازم بالطلب
 لأن بينهما عدم اتحاد المتعلقين حقيقة فان متعلق الأمر المفيد للوجوب
 الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتصل الحكم عنه الآخر وقد اختار
 المكلف جميعا مع إمكان عدمه وذلك لا يخرجها عن حقيقتها البتين بها متعلقا
 والهي حتى لا يتبعها حقيقتين مختلفتين فتسجد المتعلق ولا يقال إن الكون في الخبر
 في الصلوة والغصب وهو ما يوربه لكونه خبر الصلوة المأمور بها ومنهى عنه
 لكونه نفس الغصب فهو ذاتي الصلوة بمعنى خبر المأمور والغصب نفس
 فيجوز متعلق الأمر والنهي فان الكون أي كونه المصلي في الجناح أي في الدار
 المفضولة وإمكان ذلك الكون واحدا بالشخص لكنه أي الكون في الخبر
 متعده باعتبار أنه أي ذلك الكون لو لم يكن من حيث أنه أي ذلك الكون
 صلوة وعبادة يشترطه ويكون من حيث أنه ذلك أي ذلك الكون
 غصب أي شغل في ملك الغير بغير رضاء واستيلاء على مال الغير قل قيل
 في حاشية شرح المختصر لميرزا جان أنه يرد على هذا الدليل أن يقال عدم صحة الصلوة
 لأن ما فعله ليس مأمورا به لأن المأمور به هو الصلوة في غير المكان المخصوص
 إذا نهى عن الكون في المكان المخصوص يدل على أن الكون المطلوب

في الامور بالصلاة وغيرها اى غير ذلك الكون والقول بانه قد لا يشترط
 بذلك التحصيل من الطلب غير مفيد ولا يتصور هذا في شأنه كما هو سببه
 حين طلب الصلوة كان يدرك انه نهى عن الكون في المكان المصنوب فاذا
 طلب الكون في المكان في الامر بالصلوة كان مراد الكون في غير هذا الموضع
 اقول في جواب ما قيل على ان اشار اليه الفاضل ميرزا جان في المحاشية المذكورة
 الى دلالة اى دلالة النهى عن الكون في الدار المصنوبة على ان الكون المطلوب
 في الامر بالصلوة غيره مصنوعة فانها اى تلك الدلالة خرج التصاد
 بين النهى المذكور والامر المذكور واذا جازنا الاحتجاج بين النهى المذكور
 والامر المذكور نظر الى ان الامر مطلق غير مقيد بان لا يكون الصلوة في المكان
 في الدار المصنوبة وابقار الامر باطلاقة اولى كما هو حقيقة في اللفظ جين
 والاصل في الاطلاق الحقيقة فاين الدلالة على ان الكون المطلوب
 في الامر بالصلوة غير الكون في المكان المصنوب فصار ما نحن فيه من الامر
 بالصلوة والنهى عن الغضب كما امر شخص عبده بالخياطة وكفى
 ذلك الشخص العبد المذكور عن السفر فحاط العبد المذكور وسأفد
 فانه اى هذا العبد مطيع وعاص من جهتي الامر بالخياطة والنهى عن
 السفر فمطيع من جهة انه اتى بامر به مولاه وهو الخياطة وعاص لباشرته بان
 مولاه وهو السفر قطعاً اى ليقينا والنقص على دليل الجمهور بكونه
 بوم الخد بانه لو صحت الصلوة في الدار المصنوبة بعدم اتحاد المتعلقين
 باعتبار الجهتين كان صوم يوم الفجر صحيحاً باعتبار الجهتين كما يكون صوماً

في يوم الجمعة
 ولا يمنع عطلتك
 التالى فان عند المحققين
 ينقذ الذرية ويطهرها
 فلو صام فرياً على عبادة
 الذرية ولو عصى من غير
 مخالفة للنهي والى ذلك
 مطقة في الصلوة ما ينقذ
 المكان لك مطقة في الصلوة
 باعتبار الامكان كما لا يخفى
 على البصير واقطعوا
 ١٤٨

وليؤخره في غير هذا
 وانما كلفه ما منع
 ذلك المانع من الصلوة
 في يومه ويوم الجمعة
 في يومه ويوم الجمعة
 اقول في ان تقول
 ان النجاسة على الفساد
 الامر على الصحة وقدر
 الامر على كون الصلوة
 جتان فيجب ان يكون
 في يوم الجمعة

في يوم الجمعة
 في يوم الجمعة
 في يوم الجمعة
 في يوم الجمعة

१

تخصیص اللہ علیہ وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

باب التمسك بالدين في الدنيا والآخرة

آتش و مہتابیں
سکھنا راجی ان
المضاف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صوما في يوم النحر اذ لا مانع للاتحاد للتعليق واعتقد المجتهدين يدفعه قصورهم
 مأمومة اذا نذر من حيث انه صوم ومنه من حيث انه صوم في يوم النحر
 مضافا بان الخلاف اى تخلف حكم الصلوة في الدار المخصوصة في صوم
 يوم النحر مضافا فانما لم يترجم صحة صوم يوم النحر لصحة الصلوة في الدار
 المخصوصة فبطلان الثاني يعني توفان لكان صوم يوم النحر صحيحا غير مسلم
 فعندنا اى عند المحققين يخرج النادر المكلف عن العهدة بالصوم
 فيه اى في يوم النحر تفصيله ان عند المحققين تنقضي النذر بصوم يوم النحر على
 النذرية القضاء فلو صام خرج عن عهدة النذر وان عصى من جهة مخالفة
 للنهي ولو سلم الخلاف بالقول بعدم صحة الصوم في يوم النحر كما هو اى الشافعي
 بخلاف الصلوة في الدار المخصوصة فانها صحيحة فهو اى التخلف لما نهي وهو
 اى المانع النهي عن الصوم في يوم النحر الدال على فساد الصوم فيه
 اى في يوم النحر والنهي يدل على الفساد شرعا فالصوم في يوم النحر اذا نذر
 والحكمان صحيحا للدليل المذكور لكن لم يصح لما نهي لان الجواز قد يرفع المانع بخلاف
 النهي عن الغضب فانه لا يدل على فساد الصلوة او لم يرد النهي عن
 الصلوة في الدار المخصوصة بخضوعها وانما ورد عن الاشتغال في ملك الغير لغير
 اذنه سواء كان ذلك الاشتغال اقامة الصلوة او غيرها والمجاولي ممن يذا
 القبض بتخصيص الدعوى اى دعوى جواز اجتماع الوجوب والحركة في
 بالزوج التقدير البهية بما كان بينهما اى بين المجتهدين عموم من
 وجه فيجوز الفكاك احدي المجتهدين عن الاخرى فيه كما اجاب به ابن الحاجب

الملكوت ودفعة
الملكوت عام فان علاله
عليه ان لا مانع الا ان لا
اجتماع التفتاد بين وعند
قتلوا الجدة لا يكثر من
كل من جده كان محلا لاصحاب
ومن الآخر فقتلوا من جده
اقول لو قررت النفس بالثقة
صوم يوم الخميس كونه
وفاء بالثقة وكونه في يوم
الثور وبينها عموم من وجه
لم يقع التحريض على القتل
يكون حينئذ كالمصلحة في
الدار المصنوعة فلا جواب
الا بالترام او بزيادة المانع
فقد مر ١١٠
رحمه الله

قوله تعالى **شاهد** لا اله الا الله
 غير ان كان الوصف العام
 والخاص لا يوافقان في
 المطلق ولا في المخصوص
 اذ كان المخصوصا
 من احد الطرفين ولو كان
 فانه وان لم يلزم
 لكن يلزم كيف محال لان
 ١٨٠
 الازالة فليس بها المصلحة
 فانه لا يمكن ان يكونا متوافقين
 اجتماعهما اتفاقا متوافقا
 من التخصيص فلا يلزم
 التشاد والالتصاف بالاجمال
 لا من جهة
 التمسك
 التمسك

في المختصر وغيره في غيره وتقريره على ذكر القاضي عند في شرح المختصر ان
 الصوم يوم النحر لا يملك عن الصوم لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف
 والغصب لا مكان تحقق كل بدون الآخر فبين المصولة والغصب عموم
 من وجه وبين الصوم يوم النحر الذي اضيف فيه الصوم الى يوم النحر والصوم
 المطلق عموم مطلق والنزاع فيما كان بين المجتهدين عموم من وجه المكن لظهور
 من المجتهدين عن الآخر لا يدفع المنقضى عن عموم الدليل فان الدليل
 ليس بخاص بما كان بين المجتهدين عموم من وجه اذ قد رآه جارية في صوم يوم النحر
 ايضا اذ لا تضاد عند اختلاف المجتهدين فهو عام ولم يورد المنقضى على الدعوى
 بل على الدليل فكيف يقيده بتخصيص الدعوى الذي لا ان يقال في تقرير الجواب
 ان العام مطلقا لا حقيقة له اى للعام المطلق في القصد لا الحقيقة
 الخاص لا تشاد المجلد اى بل العام المطلق والخاص اذ العام والخاص مجموعا
 يجعل واحد فلو كانت جهة الوجوب والمحرمية اعم وخص مطلقا كان تشابههما
 واحدا فلم تكونا متعديتين في الحقيقة المتحصلة فيلزم اجتماع الحسن اى
 الوجوب والقيح اى المحرمية في الحقيقة المتحصلة الواحدة فلا يتعدا المتعلقان
 فيما كان بينهما عموم وخصوص مطلقا ولا محذور في العموم من وجه
 لان فيه العام والخاص حقيقتان متحصلتان اجتماعهما اتفاقا فلا يلزم من
 كونها منشأ للوجوب والمحرمية اجتماعهما في ذات فتأمل مثل اشارته الى ان القول
 بان العام مطلقا لا حقيقة له في القصد لا الحقيقة الخاص لا يتم الا اذا كانت
 المجتهدان اللتان هما العام والخاص آتيتين للواحد الذي اجمع فيه الوجوب

والحرمة كالجواز والناطق للامتنان وانما اذا كانتا عرضيتين له كما لما شئنا والقضا
للانسان فلا يثمم ولنا ايضا دليل اخر على نذرب الجهور لو لم يصح اجتماع الجواب
والحرمة في الواحد بالنوع لما ثبتت صلوة مكروهة كالصلوة التي ترك
بعض اسن فيها لان الوجوب والكرامة من الاحكام والاحكام كلها متضا
فالواجب كما ايضا والحرمة ايضا والكرامة فلو لم يثبت مع الحرمة لم يثبت مع
اذ لا مانع من ثبوته مع الحرمة الا القضاء هو في ثبوته مع الكرامة ايضا موجود
واللازم باطل للاجماع على ثبوت صلوة مكروهة والكون في الجيز الذي
هو مجاز عن الفعل المعلوم للكون المتعارف بين المتكلمين ويحصل الجهور
في الجيز واحد وهو واجب وايضا مكروه فان المكروه ايضا هو الفعل
كالصلوة وان كانت الكراهة فيه لاجل الوصف كترك اسن في الصلوة
مثلا فلم يجتمع الوجوب والكرامة في الواحد بالنوع فلا فرق بين
نهي التحريم ونهي التنزيه في كونها مضادا للامر فان جواز اجتماع
نهي التنزيه المفيد للكرامة مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظرا
الى اختلاف المتعلق بجواز اجتماع نهي التحريم المفيد للتحريم مع الامر المفيد للوجوب
في الواحد بالنوع نظرا الى هذا الاختلاف فان لم يجوز اجتماع الوجوب مع الحرمة
لم يجوز اجتماع الوجوب مع الكرامة لان الحرمة والكرامة سواء في القضاء
بالوجوب فتدبر لعله إشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان
فانه ينصرف غالبا الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع غالبا الى الوصف
بان الكلام في الجواز الصفة فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكرامة تبعد وجهته

قوله فلا فرق
المراد ما قيل ان نهي التحريم ظاهر
الصلوات فانه ينصرف غالبا الى الذات
عالم بخلاف نهي الكرامة فانه يرجع
الى الوصف غالبا فاذا جاز
الكلام في الجواز الصفة فانه
اجتمع الوجوب مع الكرامة تبعد وجهته

١٨
سواء في الحرمة لانها
غالب على الاخرى وجوه اسن
الذات وليس الكلام في الغالبية
والغالبية بل وضع المسئلة
في انه اذا تعدد وجهته قبل يجوز
الاجتماع ام لا
لحكم الحكم للحاكم

فليخرج اجتماع مع الحرمة لانها سوار في التقناؤ والنكاح احدى ما غالباً على الآخر في ربه
 الى الذات وليس الكلام في الغالبية والمغلوبة بل ومنع المسئلة في انه انما
 البهية قبل يجوز الاجتماع ام لا واستدل على ذلك بما الجمهور بدليل ضعيف
 لو لم يصح اى اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع النكاح قوله لم يصح
 باليار التقائية والنكاح بالتاء الفرقائية فرجة الصلوة في الدار المخصوصة بل
 يشعر به كلام القاضى عند في شرح المختصر لما بسقط التكليف والطلب
 مع الصلوة في الدار المخصوصة فان غير الواجب وغير الصحيح لا يكون مستقلاً او البهية
 عبارة عن موافقة الامر او سقوط القضاء واللازم اى عدم سقوط التكليف
 والطلب معها باطل فانه قال القاضى ابو بكر الباقلاني وقد سقط
 التكليف والطلب معها اجماعاً لانهم لا يأمروا المصلين في الدار المخصوصة
 بقضاء صلواتهم كما نص عليه ابن الحاجب في المختصر واقره القاضى عند في شرح
 وقد اورد العلامة التنفازاني في شرح الشرح على هذا الدليل منع الملازمة بجواب
 ان يوجد امر غير صحيح يسقط التكليف عنده ونفسه الفاضل ميرزا جان بالقول
 ولو حل الصلوة على معنى كون الفعل مستقلاً للقضاء على ما جوعه الفقهاء لا
 موافقة الشرع يندفع منع الملازمة انتهى وساد هذا الاستدلال بجمع
 تحقق الاجماع والتكارض صحة بالنقله القاضى على ما ذكره ابن الحاجب
 في المختصر واقره القاضى عند في شرحه مطابقاً لما قال امام الحرمين في البرهان
 ان الاجماع الذي ادعاه غير مسلم وقد كان من السلف متعمقون في التقوى
 يأمرون بالقضاء وتقدير الاجماع مع ظهور خلاف السلف باطل اذ لو كان

الاجماع متحققا لحدوده لحدوده لكونه افقه بمعرفته الاجماع من القاضي لكونه
 اقرب زمانا من السلف ولوعرفه لما خالفه فعلم انه لم يحقق الاجماع ولعله خلاص
 في القضاء ولا يعني ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع كما توهم بعضهم ان المراد
 انه لا اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بان مخالفته لا تمنع
 انعقاد اجماع قبله او بعده بل يعني ان الاجماع لو كان متحققا لا يكون بعده فانه
 معلوم الانتقام كما في شرح الشرح بل انما يكون قبله وحينئذ كان احمد وعرفه
 لوعرفه لما خالفه ويندفع بهذا ما قاله الغزالي في المستصفى من ان الاجماع حجة
 على احمد لم يثبت الاجماع كما نص عليه القزويني والابهرى في حاشي الخضر
 وفي اسناد ما قيل في ابطال التناهي الى القاضي شارة الى ان ما نقل عن السلف
 يبطل مذهبهم كما قاله الامام في البرهان من انه كما نقل عن السلف سقطوا
 نقل عنهم ايضا انها صلوات ما موربها قلن كان يقتصر بالاجماع فلا ينبغي ان
 يحرره في عين ما فعله لكن ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن السلف
 السقوط معها نقل السقوط بها وبهذا لا يدل على ان الناقل في الشا في هذا القاضي
 وكيف يظن بامثال هو لا العلم بالاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف
 مذهبهم ولم يثبتوا له بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها موقوف لمخالفة القاضي
 واحمد كما ان نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معها مجموع لمخالفة احمد
 كما ذكره الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وقال الشيخ شهاب الدين
 المقتول في التفتيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد فباسب وادامح
 لايتاتي تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات

مبنية جارية افك وتبديل بناء على مجرد وهم ثم ان احدهما انكر احد فضله في
 النقلية فكيف تواترت قصته الابعاد في خراسان على قرب من خمسمائة سنة
 متوسط في الثقليات او ضعيف ولم تصل على قرب المائتين الى هذه الناس
 بشا في الثقليات المتخالفة لجملة الاخبار في موطنهم ثم لا يحل من يدعي اجماعا
 يقبل وعواه فبعد ظهور منع احمد اذا منع المحضوم فالجملة اثبتة يعني اذا منع
 المحضوم المحبسون عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احمد فاي حيلة
 في جوابهم كذا في حاشية العلوي على شرح الشرح واما اجتماع الوجوب
 والحكمة في الواحد بالنوع عند عدم تعدد البهجة وتوحد بالغير جائز كما
 ان الغاصب المتوسط ارضا مخصوبة اذا تاب وعزم الخروج عن ملك
 الارض فهذا الخروج الواحد بالنوع واجب لامني عنه فهو متعين للامر
 النهي وتعلق الامر والنهي معا به متنع ثم القول بتعلق الامر والنهي بالخروج
 عن الارض المخصوبة اذا توسطها وتاب ونذر وادعاء جتي التقدير في الغصب
 في الخروج عنها اى عن الدار المخصوبة فيتعلقان اى الوجوب والخبر
 به اى بهذا الخروج من تينك البهتين من خطاء اى هاشم فانه قال
 بهذا التعلق بادعاء البهتين كيف لا يكون من خطاء الى باشم وبيلا من
 هذا القول تكليف الحال لان الامتثال بالامر المفيد للوجوب والنهي المفيد
 للخبر في الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المخصوب والخروج
 من غير شغل المكان محال وتفرغ ملك الغير بها لا يمكن الا بالمشي في ملك الغير
 وهو بعينه مستعمل بملك الغير الذي هو الغصب بل التكليف بالحال لان طلب

الخروج ليس الا بشغل خير الغير فلو كان شغل خير الغير الذي في الخروج من
 كان الشارع غالباً من المكلف تصديقه غير طالب له وهو تكليف محال او مستحيل
 الخروج عن الارض المخصوصة المعصية اى مصاحبة المعصية الخروج عن
 الارض المخصوصة حتى يفتوح اى يحصل الفلح من الارض المذكورة
 نجراً اى للزجر كما ذهب اليه اى الى استصحاب المعصية زجر الامام
 المحرمين في البرهان ليس ببعيد كما يستبعده ابن الحاجب صاحب النجاشي
 وغيرهما بانه لا معصية الا بفعل منى عنه او تبرك ما موبه وههنا ليس منها
 فانه قد سلم تعيين الخروج للامر وانتفاء تعلق النهي به وقال السبكي في
 جمع الجوامع ان قول امام الحرمين دقيق وذكر المحلى في شرحه ويدفع المستبعد
 بقول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء
 صلواته من الجنون استصحاباً بالحكم معصية الردة لان انتقال الصلوة عن الجنون
 رخصته ولم يرد ليس من اهل الرخصة اما الخارج في غير نائب فخاص قطعاً انتهى
 ولحق ان الخروج من الارض المخصوصة بنية التفرغ توبة والتوبة
 ما جمة للمعصية فلا وجه للزجر فقال امام الحرمين من استصحاب المعصية
 وان كان غير مستبعد لكنه بلا دليل ههنا اى هذا هو المستبعد ليجوز
 تحريم احد الاشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها كما يحابه
 اى ايجاب احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة مبهما في الوجوب النجس
 فهناك اى في ايجاب احد اشياء المقصود منع الخلو عن كل الاشياء
 فيجب على المكلف فعل شئ منها كما في محال الكفاية والمقصود ههنا اى

قد ذكره ليس بجديد
 لا يستبعد ابن الحاجب
 صاحب البليغ في
 ما لا معصية الا بفعل
 اذ ترك ما موبه به
 احد ما قد يكون
 ودوامه قد يكون
 والفيضان قد يكون
 ١٨٥
 من فضل اختيار
 لعن رجم
 قد ذكره المحلى في بيان
 ان الخروج عن الارض
 لان الاصل حال كونه راجعاً
 كما في التوبة فذكره
 منه راجع

قوله واعلم ان تعلق
 آه في هذا التعلق دفع
 لما يقال ان تعلق
 المجهوب بالمفهوم الحكم
 محمول ويحصل المقصود
 لوجوده اى فرد كان
 من افراد الطبيعة ولو
 ١٨٤
 تعلق التبرك بالغير
 الحكم فلا يحصل المقصود
 والحكم فلا يحصل جميع الافراد
 الا بعد جميع الافراد
 فيجب ان يفرق الانسان
 بواجبها جميعا
 لا بدلا والغرض انه
 يفرق الاتيان بكونه
 بوجده مستورا

في تحريم احد اشياء منع الجميع بين جميع الاشياء فيجب على المكلف ترك
 ايها شارب جمعا بان يترك الكل وبدلا بان يترك لبعض وياتي بالبعض وليس له
 ان يجمع بينها وفيها اى في مسئلة تحريم احد اشياء ما تقدم في الوارد
 التحديد دليله واختلافا يعنى الدليل الذى في الواجب المنجى من سحر العقل
 ودلالة النص هو بعينه دليل في هذه المسئلة والاختلاف الذى في الواجب
 من ان الواجب اما الكل او البعض المعين او واحد لا يعينه هو بعينه اختلاف
 في هذه المسئلة ثم تريد هذه المسئلة على الواجب المنجى بان بعض المقترنة نعم انه
 لم يرد في اللغة النهى عن واحد منهم من اشياء معينة كما ورد فيها الامر بواحد
 منهم من اشياء معينة وقال السككي يجوز تحريم واحد لا يعينه خلافا للمقتلة و
 اى كالتحريم وقيل لم ترد في اللغة انشئ ولما قبل في حاشية ميرزا جان ان تعلق الواجب
 بالواحد المبهم وهو مفهوم احد ما على ما مر معقول لان المقصود في الواجب هو
 وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الواجب بالمفهوم الحكمي فيحصل المقصود وجوب
 اى فرد كان اذ يكفي لوجود الطبيعة وجود فردا منها اى فرد كان والمقصود
 في التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعلق التحريم بالمفهوم الحكمي فلا يحصل المقصود
 الا بترك هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة الكلية انما هو بعد جميع افرادها
 فمقتضى هذا الحكم انه لا يجوز الاتيان بكل واحد منها بدلا والغرض انه يجوز الاتيان
 بكل واحد بدلا فدفعه المصنف بقوله اعلم ان تعلق المترك الذى هو غا
 التحريم باحد اشياء على الخلاء اربعة احدها ان تعلق المترك الذى هو غا
 احدها اى احد الاشياء ولا يقصد الافراد فيفيد التعميم للمترك بان يترك

قد لا تصنع الطبيعة
 في جبلت في اشارة الوجود
 ما يكون ان يقال انه يلزم
 لزوم التصاخر الطبيعة
 الفرد صدق في كل مكان
 زيد معدو ما كان الانسان
 معدوما وكذا يلزم من ان
 انعدام الفرد لا فاعلام الطبيعة
 صدق قول كل كمال
 معدوما كان كمال الانسان
 كذبت الطبيعة الامارة في القدر
 اعني على ان يزيد معدوما كان
 معدوما وادوم في الكمال
 الماخذ من عدم الفرد عند الطبيعة
 في اشارة وللزوم لعدم الفرد
 هو عدمها بالكلية في كل
 مضمون

jae

من كون كل كائن كائناً
 محدوماً كان محدوماً مع
 كونهما في الحقيقة
 اعني كل كائن يميز
 محدوداً ومحدوماً كان
 العاقل من عدم الفرد
 في الحقيقة والمفرد
 هو عدمها بالكلية
 منهم

على الجملة بان يقدر الفعل في المعطوف بعدا و فيقال في تفسير هذا القول
لا تأكل السمك ولا تأكل اللبن وعلى الأشجار الثلاثة الأخيرة منجى مع غير
الكل والاقتران بينهما في الطرق هكذا ينبغي ان يحقق المقادير وفيه
الفاضل ميرزا جان بقوله فالحق ان يقال التحريم يتعلق بالجموع من
حيث هو مجموع اذ هو الذي لا يجوز الاتيان به أصلا وليس متعلقا بذلك
المفهوم اذ يجوز الاتيان به في ضمن فرد بدلا انتهى **مسئلة المندوب**
اي ما يترتب الثواب على فعله ولا باس بتركه هل هو اى المندوب
ما صور له ام لا بمعنى ان اطلاق لفظ المأمور به عليه بل على سبيل الحقيقة
ام لا بمعنى ان ثبوت المندوب بصيغة الامر بل على سبيل الحقيقة ام لا
فعند الحقيقة كما في التحريم وجمع من الشافعية كما في التفسير لا يكون مأمورا
الا حجازا وهو مذهب الكرخى وابى بكر الرازى وهو بخاص كما في التلويح
والبديع واصول ابن الحاجب رحمه الامام الرازى كما في شرح جمع الجوامع
للحلي وقيل نقلا عن المحققين من الأصوليين نعم ان المندوب مأمور
بحقيقة كما في النحر وهو مذهب القاضي ابى بكر الباقلاني كما في أحكام الامم
وهو مذهب الجمهور كما في التلويح وهو مختار فخر الاسلام في اصوله على
احد التاويلين لكلامه قال للتقارن في شرح الشرح ولا خلاف في انه مبني
على ان الامر حقيقة الايجاب او للتعذر المشرك بينه وبين المندوب فلا ينبغي ان
يحمل هذا مسئلة برهانها انتهى وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح
القول بل هذا مبني على انه لا من قال بانه حقيقة للمندوب قال بانه حقيقة في التقدير

المشترك لتلازم الاشتراك الا ان المصنف لما لم يجعل هذا الخلاف مسئلة
 في بحث الامر ذكر ما بهتنا وجعلها مسئلة انتهت وذكر الاسنوي في شرح المنهاج
 ان الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة فعل وكلامنا الا ان في
 لفظ الامر فيها مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الامدي وابن الحاجب اما
 ابن الحاجب فانه صحح في اوائل الكتاب ان المندوب مأمور به ولم يحكم النكاح
 الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الامر ان الجمهور على ان صيغة
 افعل حقيقة في الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف يعني البيضاوي في المنهاج
 ولا يمكن ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق الجازي فانه لا خلاف
 فيه كما نقله الامدي بهذا واما الامدي فانه نقل في اوائل الكتاب عن القاضي انه
 مأمور به واقضى كلامه ترجيح ونقل هنا عنه التوقف في صيغة فعل وصححه
 فدل على المغايرة قطعاً انتهى والدليل لنا على مذهب اخفية ان الامر
 حقيقة في القول المخصوص وهو صيغة فعل فقط لا في غيره كالطلب او الفعل
 ايضا كما صححه الامام في الحصول والنتج وذلك القول المخصوص حقيقة
 في الايجاب فقط لا في غيره كالندب ايضا كما صححه البيضاوي في المنهاج وابن الحاجب
 في المختصر ونقله الامام في الحصول عن اكثر الفقهاء والمكملين قال وهو الحق وفي الكلام
 للامدي والبرهان لامام الحرمين انه مذهبنا الشافعي وفي شرح الملح للشيخ
 ابى اسحق الشيرازي انه الذي ملأه الاشعري اصحاب الشيخ ابى اسحق الاسفرائيني
 ببغداد وليس في المندوب ايجاب فلا يكون مأمورا به حقيقة والدليل لنا على
 مذهب اخفية ايضا انه لو كان المندوب مأمورا به حقيقة لكان تركه

قوله في القول
 المخصوص انه
 والصغرى الكبرى
 من المسلمات
 بين الجمهور
 قد استدل
 عليه في فصل
 الامر خارج
 ١٨٩
 انه
 لم يحم
 نقل

أي ترك المندوب معصيته لأنها أي المعصية لا معنى لها إلا مخالفة الأمر
 أو فعل منهي عنه وترك المأمور به يحقق مخالفة الأمر والتالي اعني كون
 ترك المندوب معصيته باطل لأن ترك المندوب ليس بمعصية اتفاقاً
 فالمدعى اعني كون المندوب مأموراً به مثله والدليل لنا على مذهب المحققين
 الصيغ أن لو كان المندوب مأموراً به حقيقة لما صح قوله عليه السلام لولا
 أن أشق علي امتي لأمرتهم بالسؤال عند كل وضوء كما في صحيح ابن خزيمة
 وغيره لأنه عليه السلام قد نهى اليه أي نهى بلامه إلى السواك ونهى
 كونه مأموراً به لوجود الشقة على تقدير الأمر وأجاب ابن الحارث وغيره
 عن الدليل الثاني بأننا نسلم أن مخالفة الأمر مطلقاً معصية بل المعصية هي
 أمر الإيجاب وعن الدليل الثالث بأن معنى قوله عليه السلام لا منهم ما منهم
 أمر الإيجاب ورواه المصنف في الحاشية بأن الحسن علي أمر الإيجاب ليعبد والقانون
 يكون المندوب مأموراً به حقيقة قالوا ولا أنه أي المندوب وفعله طاعة
 اجتماعاً ثم انفس عليه الأمر أي في الأحكام والقاضي عنده في شرح المحقق
 والطاعة فعل المأمور به أي فعل ما يطلق عليه لفظة المأمور به في
 الاصطلاح قال ابن فضال ميرزا جان في حاشيته شرح المصنف بحج تخصيصه
 بالطاعة التي هي فعل والافقة تحصل الطاعة بترك المنهي عنه انتهى وقال الآدمي
 فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذاته والأركان طاعة وإنما
 فيكون عند الشيخ كذلك ولا كونه مراداً للعالى ولا كونه مثاباً به لأن الثواب
 غير لازم أو كونه موعوداً بالثواب وهو أيضاً باطل والالزام للثواب لأن

الخلف في خبر الله تعالى باطل فليس الا لكونه امتثال الامر كذا في شرح نظام
 والدين وذكر الما بهي في حاشية شرح المختصر ذهب القاضي وجماعة من
 الاصوليين الى ان المندوب اليه طاعة ولم يكن طاعة عندنا لكونه مراداً
 تعالى او مراداً تعالى يكون عصياناً به ويا موه بالطاعة قلزمه لكونه مأموراً به قال الامام
 راد عليه لا تلزم بما ذكره لانه يتجه ان يقال كونه طاعة لكونه مقتضى من اقتضاه
 اعم من الامر وقال التفتازاني في شرح الشرح ثم الاستدلال الاول انما يتم
 على رأي من يجعل الامر للطلب المجازم او الراسخ واما من يخفيه بالمجازم فكيف
 يسلم ان كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عبده فعل المأمور به والمندوب
 اليه اعني ما تعلق به صيغة فعل الما يجاب والمندوب اليه وارتضاء القربا
 في حاشية شرح المختصر حيث قال وبعد هذا فلا يخفى ان يمنع الكلية اذ الطاعة
 عبده فعل المأمور به والمندوب اليه فلا يتم الدليل الاول انتهى واقتضاه
 المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل باننا لا نسلم ان الطاعة فعل
 المأمور به فقط بل هي فعل المأمور به وفعل المندوب اليه ايضا
 وقالوا ثانياً انه لا شك في ان كلام ارباب اللغة في بيان وضع الالفاظ
 حجة وادب باب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب واخر ندب وموسر
 القديمة مشتركة بين الما قسم فالامر مشترك بين المندوب وامر الايجاب
 وسنحتم اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المندوب مأموراً به
 حقيقة قال التفتازاني في شرح الشرح الثاني في امر هذا الاستدلال الثاني
 انما يتم لو كان مراد اهل اللغة ان ما يطلق عليه الامر حقيقة ينقسم الى ما يكون

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
 ان الله امر ان لا تقربوا
 الى الله ما لا يليق به

١٩١

ان الاستحقاق قد تم
 فليكن المندوب اليه
 مأموراً به

في حكم الله
 تعالى

لايجاب او النذب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى امر اعتدال النذر
 في اى معنى كان بدليل انهم يقسمون الامر الى الايجاب والنذب وغيرهما لان النزاع
 في انه ليس بامور به حقيقة انتهى وارقتناه الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المحقق
 سيث قال ويرد على الثاني ان مراد اهل اللغة تقسيم صيغة الامر التي تسمى عن النذر
 امر با عقاب معانيها الحقيقية والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ الامر بدليل تقسيم
 الامر الى الايجاب والنذب وغيرهما لان النزاع في انه ليس بامور به حقيقة انتهى
 واقترناه المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل هم اى ارباب اللغة
 قسموا الامر ايضا الى امر تهديد وامر اباحة الى عيود لك من
 المعاني التي ذكرت في بحث الامر فلو كان تقسيمهم الامر الى امر نذب والا على كون
 المندوب بامور به حقيقة لكان تقسيمهم الى امر تهديد وامر اباحة والا على كون
 المهدود والمباح ايضا بامور به لم يقل به الخمس فهم اى ارباب اللغة
 قوسعوا عن حقيقة الاكل وقسموه به لمعنى المجازى السائل للحقيقة والمجاز
 بطريق عموم المجاز الى اقسام بعضها امر حقيقة وبعضها امر مجاز والظاهر ان تقسيم
 اهل اللغة انما هو للصيغة ومحل النزاع لفظ الامر لا للصيغة مسمى له المندوب
 ليس بتكليف وهو الاصح قاله السيكي في جمع الجوامع وهو الصحيح الذي عليه الجمهور
 كما في التحرير والتقرير لانه اى المندوب في سعة من تركه اى ترك
 المندوب وما في سعة من الترك لا يكون تكليفا اذ التكليف يشعر بالزام
 ما فيه كلفته ومشقة ولا الزام ما في سعة من الترك خلا فالاستناد
 الى سخط الاسفرائيني كما نص عليه ابن الحاجب وغيره والقاضي الى بكرة باطلا

كما في التفسير قال الاستاذ هو تكليف فان فعله تحصيل الثواب شاق ورد
بانه في سنة من تركه لعدم الالزام والسنة تنافي الشقة وقد يقال في تاويل
كلام الاستاذ لعلمه اى لعل الاستاذ اذا يكون المندوب تكليفا وجوب
اعتقدا بالنسبة ليعني اعتقاد مندوبية المندوب واجب ولا شك ان
التكليف ولهذا اى لا اجل انه اراد ذلك جعل الاستاذ المباح للتكليف
بمعنى ان اعتقاد اباة المباح واجب لا شك ان الواجب تكليف لكن
يرد على هذا التاويل ان المذهب حكم وذلك اى وجوب اعتقاد الندية
حكم لا يجوز ولا يلزم منه كون نفس المندوبية والاباة تكليفا فالتراع لفظي
قال ابن الحاجب في المختصر وافر بالقاضي عضد في شرحه ان المسئلة لفظية
يعني ان الشارع فيها مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالامام فافيه كلفه
بالتكليف ان فسر بطلب فافيه كلفه فالتكليف كما في شرح الشرح ولو جعل
نفس خطاب الشدة اى خطاب الله تعالى المتعلق بالفعل
بالعباد اقتضاه او تخيير المطلق الخطاب الذي يعم للتخصيص تكليفا في حق
الم بطلان او خطاب الشرح مانع ان يتجاوز العقول وفهم كلفه ومشتق على
اصحاب الراى وعلى هذا يصح ان يكون المندوب بل الاباة تكليفا فانهم
فانه يقول ايضا الى النزاع اللفظي موجبا للثواب ولا يكون الايمان به موجبا
للعقاب صمد سئلته المكروه وهو ما يكون تركه اولى بدون المنع عن
الافعل فان كان الى اكل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن ثياب تاركه
اولى ثواب فهو مكروه كراهته التنزيه والكان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله

قوله لا يستحق الثواب
لا حاجة بغيره ان
الاعتقاد ولو كان سببا
اعتقدا او فاعلا او
فعلانيا ان فيه كلفه
لا ينبغي ان يفتى
على اصحاب الراى
قال حمزة بن محمد
بسم الله
انه يراى في الاول
ان قبلك رسول الله
عليه السلام عليه السلام
لما قبلك
م
الحمد لله
لقد

يستحق جهنم و زادون البقرة بالنار كحرمان الشفاعة فهو مكروه كراهية التحريم
 هذا على رأي الشيخين واما عند محمد رحمه الله فكان تركه أولى منع المنع عن الفعل
 بدليل قطعي حرام و بدليل ظني مكروه كراهية التحريم و بدون المنع عن الفعل
 مكروه كراهية التنزيه و الظاهر ان الراد ههنا المكروه كراهية التنزيه لان المكروه
 تحريما لا خلافا في انه منه عنه و تخفيف كذا في بعض الشرح كالمستدواب
 فعنده ناكلا على من المكروه كما لا امر بالسندوب ولا تخفيف بالمكروه كما
 لا تخفيف بالسندوب والدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه و تخفيف الدليل
 الذي اقيم لعدم كون السندوب مأمورا به و تخفيفا بآد في تغير و كذا لك
 الدليل على كون المكروه منهيا عنه بخلاف الدليل الذي اقيم كون المنه
 مأمورا به بخلاف بآد في تغير فالدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه اولاً لان
 النهي حقيقة في القتل المخصوص فقط و هو معصية لا تفعل و ذلك القتل
 المخصوص حقيقة في التحريم فقط وليس المكروه تحريم فلا يكون منهيا عنه
 و ثانياً انه لو كان المكروه منهيا عنه لكان فعلة معصية لان المعصية لا يصح
 الا فعل النهي عنه او مخالفة الامر و التالى باطل لان فعل المكروه ليس
 بمعصية اتفاقاً والدليل على كون المكروه منهيا عنه اولا ان ترك المكروه
 طاعة والطاعة اى الطاعة التى من قبيل الترك ترك النهي عنه فيكون
 المكروه منهيا عنه و ثانياً ان ارباب اللغة قسموا النهي الى نهى تحريم ونهى كراهية
 و مراد التسم مشترك بين الاقسام فالنهي مشترك بين نهى تحريم ونهى كراهية
 و استعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المكروه منهيا عنه حقيقة

قوله والدليل اه
 وذلك بان في تعريفه لان
 فاولا ان النهي حقيقة في
 القتل المخصوص فقط و ذلك
 الدليل حقيقة في اللفظ فقط
 و ثانياً انه لو كان كان
 معصية لانهما نفس النهي
 في المعصيات و اما قول
 ١٩٣
 ان ترك المكروه مائة و اربعة
 مجرى النهي عنه في طاعة
 الترك و ثانياً انه لو كان
 التحريم و نهى كراهية

والدليل على ان المكروه ليس بتكليف ان المكروه في سعة من فعله و
ما في سعة من للفعل لا يكون تكليفا بتركه والدليل على
كون المكروه تكليفا ان تركه لتحصل الثواب شاق وكما اختلافت
في كون المكروه ليس منهي عنه عند الحنفية وكونه منهيبا عنه عند جماعة
من المالكية والشافعية وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليف عند الأئمة
الاختلاف في كون المندوب ليس بموثر عند الحنفية وكونه مأمورا به
عند الجمهور في كونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليف عند الاستواء ومما
الاباحة المستعملة في لسان الشرع حكمه شرعي ثابت بالشرع
لانه اى الاباحة خطاب الشرع بالتحديد والخطاب هو الحكم والاباحة
الاصولية الثابتة للأفعال الاختيارية التي لا يدرك العقل اشتغالها على
المصلحة والمفسدة وخلقوا عنها ولم يتخلق بها خطاب الكاشف عن حالها
صريحا عند بعض الحنفية والشافعية انما علموا عليها بالاباحة لانه نوع منه
اى من خطاب الشرع تغييرا لانه تلك الافعال المباحة بالاباحة الاصولية
معدم فيها المدرك الشرعي للمخرج في فعلها وتركها وكما جاعل مرفيه
المدرك الشرعي للمخرج في فعله وتركه فذلك اى عدم
المدرك الشرعي للمخرج مدرك شرعي لحكم الشارع بالتحديد
عند القائلين بالاباحة الاصولية ففى اى الاباحة الاصولية لا تلوذ اباحة
الا بعد الشارع لان الاباحة حكم شرعي ولا حكم قبل الشرع فلا
بعض المستقلة القائلين بان الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل

اشتغالها على المصلحة والفسدة وعلو ما عنها مباينة قبل الشرع بالابادة المصلحة
 بانهم يقولون ان الابادة المستعملة في لسان الشرع معناها انتفاء المخرج في
 فعله وتركه لا حكم شرعي بهذه الانتفاء فهي تكون قبل الشرع وبعده وقد
 تقدم هذا في باب المحسن والقبح **مسئلة** المباح ليس للجنس
 للواجب كما ينص عليه الامدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وقال
 في جميع الجوامع هو الاصح وحكم القاضي عصفه في شرح المختصر بان خلافه
 لا فها ما فوجاه الحكم اذا المباح ما حكم الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك
 والواجب ما حكم الشارع فيه بالتزام الفعل ولا شك انها لو طاعت متباينة
 واخذت تحت جنس الحكم فلا يكون احدهما جنسا للآخر وظن من قوم انه
 اي المباح جنس له اي للواجب لان المباح هو الماذون والفعل
 وهو اي الماذون في الفعل جزء حقيقة الواجب لاختصاصه بغيره
 زائد وهو انه غير ماذون في تركه ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا في جواب السؤال
 انما لا نسلم ان ذلك اي الماذون في الفعل فتمام حقيقة المباح له
 الماذون في الفعل جنس للمباح وفصله انه ماذون في تركه وبه يميز شرعي
 فلا يصدق عليه اذ هو اي المباح المساوي فعلا وتندا كما فيكون تمام
 حقيقة الماذون في الفعل والترك بالمتساوي لا الماذون في الفعل فقط ومن
 زيادة قيد التساوي لا يرد ما قال الفاضل ميرزا جان هذا الكلام مشعر بان
 تمام حقيقة المباح هو ماذون في فعله وتركه وحينئذ يدخل المندوب والمكروه
 فيه فلا بد من قيد آخر يخرج بهما يعبر فيه ولعل الترتيب بين المباح وبين كونه ليس

بجسسه له لفظی اذ الثبوت جعل المباح بمنزلة الجائز باحد معانيه وهو
المأذون في الفعل والثاني اراد بالمباح المأذون في الفعل والترك ^{بما}
بذلما افاده القرايغ والابهرى في حواشي شرح مختصر ^{مسئلة}
المباح ليس واجب عند الجمهور لان المباح يكون جائز الترك والوجوب
هو مقتضى الفصل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجبا مع كونه جائزا
الترك لاستحالة بقاء المركب بدون حرته وهو المنع من الترك خلافا
للجبى من المستقلة فان المباح عنده واجب مع كون المباح جائز الترك
واحتج الكجى على كون المباح واجبا بان كل مباح ترك حرام
فان السكوت ترك لا نقدن والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام
ولجب ولو خيرا لا مكان ترك المحرم بغير الواجب كمنع دواب والمكروه
تنزيها فيكون الواجب احداها فاذا اختار المكلف فعل المباح كان واجبا
كذا في التقرير شرح التحرير قلنا في جواب هذا الاحتجاج الصغرى يعني له
كل مباح ترك حرام متنوعة اما او لا فلجواز انعدام المحرم كالزنا
بانعدام المقتضى وهو الارادة مثلا بناء على ان علة العدم
اى عدم المفعول كالزنا مثلا علة الوجود اى وجود المفعول فلهذا
وجود الزنا ارادته مثلا فعدم ارادة الزنا مثلا علة لعدم الزنا وحيث
لا يكون عدمه اى عدم المحرم مستند الى فعل المباح الذى هو
المالغى عن وجود المحرم بان المحرم لا يتجمع معه واما ان الصغرى متنوعة
ثانيا فلان فعل المباح انما يكون به الفعل ترك كاله اى المحرم

قولہ اوراد و فرائض و غیرہ
 اقول کہین دفع الاول
 بمنہ لا بد فی ترک الحرام
 من احاد الامرین اما عدم
 اقتضا و وجوب
 المنع و یہی ظہر ان
 یقترن بالکلی کیلکہ

جلد میں ترک حرام
دلوہد لاو کلی ترک
حرام الک دواجب
یقرا و فیہ مایفہ ۱۲

مجلس

لو قصد بفعله أي بفعل المباح مستدركه أي ترك المحرم وفي ذلك
 قصد ترك المحرم لا يبيح من فعل المباح فإنه ربما يفعل أفعالاً مباحة
 ولا يخطر بباله ترك المحرم نعم لو أراد الفاعل فعل المحرم قصد
 ذلك الفاعل بفعل المباح مستدركه أي ترك المحرم فإنه أي المباح
 يكون حينئذ واجباً مباحاً ونحن مثلنا أي قلنا كونه ذلك المباح
 واجباً وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر والجمهور لا يكرهون
 وجوب المباح مثلاً في تلك الصلوة بل يصرحون بذلك كما يشهد به كتب الفقه
 مثلاً إذا كان شخص مع امرأة جميلة مثلاً في بيت وكان يجد من نفسه
 لولم يشغل بغيره إلا بعيد منه الزنا فلا شك أن الاستغفار بغيره الزنا
 واجب عليه في تلك الصورة انتهى وقد أجيب في المنهاج وغيره عن هذا
 الاحتجاج بأننا لا نسلم أن فعل المباح هو نفس ترك المحرم قال تاج الدين
 الأرموي في إحدى رسائله لأن فعل المباح يخص من ترك المحرم وقصره وإن لم
 من فعل المباح ترك المحرم ولا يلزم من ترك المحرم فعل المباح لجواز تركه بالبراءة
 والسند وبفعل المباح يخص من ترك المحرم والاختصاص غير الأهم فلا يكون
 المباح ترك المحرم بل هو شيء يحصل به تركه لما بينا أنه قد يحصل به وبغيره
 فكل واحد منها لا يبعينه لا واحد مخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للوجوب
 فيبطل دعوى الكسبي وهكذا أجاب به الإمام وهو ضعيف لأنه يلزم منه أن
 يكون المباح واجباً على التخيير والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد
 يقع منه واجب بلا خلاف كما تقدم في خصال الكفارة ولكن تخصيص

المباح قد يصير واجبا
أو لا يقال انتداب
الحقيقة محال انتداب
الوجوب بالغیر
الاجابة للزاد على انه
مثل الانتداب في
الخصائص وانما يمكن
للزاد واجب لان
يلزم
الانتداب للانتداب
مسألة
فقد قيل ان
رخصة غير رخصة
بما لا يشترط من انتداب
الوضع وذلك لان
ما يكون واجبا في
سبب ما في الانتداب
مسألة

وهو ترك المحرم آخره علم ان كثير من الاسويين كما مام المحرمين رابن
والامدي وابن الهام يقلعون انكعي انتحار المباح راشا والاخر كل
والقرال قالوا ان مذهبه ان المباح ما موبد ون الامر بالندب الامر بالندب
كذا في التفسير شرح التفسير مسألة المباح قد يصير واجبا بالشرع
بواسطة شيء آخر عندنا كما نقل اى كالصلوة النافلة فانها تصير واجبة
بالشرع متى اذا قصد ما احسب عليه القضاء خلافا للشافعي
في النقل بالشرع فانه يقول ان النقل بالشرع لا يصير واجبا وانما
الشافعي يوجب الحج والعمرة بعد الشرع والدليل لنا انه جائز ووقع
ما الجواز فهو بان التحجير ابتداء اى في ابتداء الفعل لا يستلزم
عقلا ولا شرعا استمرارية اى استمرار التغيير ودوامه وبقائه اما عقلا
فان هر دما شرعا فلان الحج النقل بعد الشرع فيه لا يتبعه التحجير فيه بل هو
اداره بالاتفاق بينا وبين الشافعي واما الوقوع فهو بالنهي الولد
في قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم عن ابطال التمسك فيكون ضد الابطال
واجبا فوجب الاتمام لانه ضد الابطال فلو لم القضاء في النقل
بالافساد مسألة الحكم منه اى من الحكم رخصة و
هى في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة خلاف التشديد
من ذلك رخص السفر والتيسير وتسهيل وهو يتسكين الخاء وحكى ايضا ضمها
واما الرخصة بفتح الخاء نحو الرخصة الاخذ بها كما قاله الامدي وتولى لا يسلط
على ما ذكر في الميزان والتحقيق ما اى حكم تفيد من عسر الى يسر

لعذر ويؤيد اليه ما في المنهاج انه ما ثبت على خلاف الدليل لعذر وهذا
يشمل الترخيص بجواز الفضل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كمثل الميتة
الترخيص بجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب بجواز الاطلاق
في السفر واما على خلاف الدليل المقتضى للندب كترك الجماعة بعذر المطر و
المرض ونحوهما فعمل من هذا ان قول الامام ابن الحاجب في تقديم الرخصة
هو الشرع بعذر من قيام الحرم غير جامع وذكر في الاسلام ان الرخصة
اسم لما ينشئ على احوال العباد وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك الواحدة با
سبب قيام الحرم وحرقة الفعل وترك الواحدة بترك الفعل مع وجود الوجوب
والوجوب ونفس العذر في شرح المنهاج للاسنوي بالمشقة والحاجة وفي
التحريم لان الهائم يخوف فوات النفس والعرض ولا ذكر لهذا القيد في المحصول
ولا في المنتخب ولا في التصيل والحاصل منه غريبة وهو في اللغة القصد
المؤكد ومنه غرمت على فعل الشيء قال الجوهري غرمت على كذا عناه وغنا
بالضم وغرمة وغرما اذا اردت فعلة وقلعت عليه قال الله تعالى فمنه
ولم نجد له غناى جزاء وفي الاصطلاح اى حكم لم يتغير من غير الى اليسر مقتضى
كلام البيضاوى في المنهاج انها حكم ثابت لا على خلاف الدليل كما ياحته الامام
والشرب او على خلاف الدليل لكن لا بعذر كالتكاليف وههنا بحثان الاول
ان المصنف رحمه الله قد تبع صاحب التحرير وصاحب التصيل وصاحب المنهاج
في جعل الرخصة والغريبة قسمين للحكم وذكر القرني في كتبه مثله والاخرون
كما لا بد في الاحكام وابن الحاجب المختصر والامام في المحصول جعلها من

قوله بالسنن
 قيام الحرم
 ان الرخصة
 يكون في قيام الحرم
 لولا العذر فيه
 يقتض كما في التوبة
 من المكة على جوار
 ١٠٢
 الكثرة في التفتيش
 قتل النفس بالبيع
 ان الزنا على اوجه
 الاثمة في رتبة
 وغيره بخلاف ذلك
 ١٠٣
 رتبة العذر
 في حرم

اقسام الفعل والثالثة ان الرخصة تنقسم الى ثلثة اقسام واجبة مندوبة
 ومباحة ذكره الاعمش في شرح المنهاج وحد الغزمية في كلام صاحب المنهاج
 تدخل فيه الاحكام الخمسة وحده الشرعية في التفتيش حصرا في النرض والواجب
 وهسته والنفل وقال التفتيش في السلوة والحق ان الغزمية تشمل الاحكام
 على قال صاحب الميزان لتقسيم الاحكام الى النرض والواجب والمباح
 والمكروه وغيره وان الغزمية اسم للحكم الاصيل في الشرع على الاقسام التي ذكرنا
 من النرض والواجب وهسته والنفل ونحوها انتهى والا مام الرازي في
 الحصول وغيره جعلها باليلق على الجميع ما عدا المحرم والقراني خصها بالواجب
 والمندوب لا غير ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في المستصفى
 والامدي في الاحكام ونسبها للسول وابن الحاجب في المختصر الكبير ولم يصرح
 في المختصر وبني ابي الرخصة او رخصة اى اربعة انواع الاول ما يستحب
 اى الذي يحول معاملة المباح في عدم الواقعة بفعله مع قيام الدليل
 المحذور وقيام حاكمه اى حكم المحرم وهو الحرمة كاجتماع كلمة الكفر
 على المساك لا على القلب عنده الا ككراهة بالقتل او القطع يعني اذا اكره
 الكافر مسلم على ان يقول كلمة الكفر وقال لو لم تقلها لقتلتك او قتلعت
 يدك فليس رخصة بان يقول كلمة الكفر باللسان ويبقى قلبه مطمئنا بالايمان
 كما كان وحرمة اجراء كلمة الكفر قائمة لم تنسخ والمحرّم له وهو لا لعل الدلالة على
 وجوب الايمان قائم لم يخص وفيه اى في هذا النوع العذر بجملة
 الحكم الاصل الذي لم يتغير وهو حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان او كى باه

من الرخصة ولو اخذ بالقرنية وبذل نفسه حية ومات بسببها ان لم
على لسانه كلمة الكفر فقتل كان ما جوز لانه آت بهما واول والثاني
ما يتراخي حكم سببه المحرم له الى زوال العذر الموجب للرخصة
واذا زال العذر يوجب حكم السبب ولم يتبق الرخصة كقصر المسافر و
المريض للصوم في رمضان فسبب القصر في تحريم شهوة والشهوة وحكم وجوب
الصوم والعذر السفر والمرض وقد تراخي حكم السبب الذي هو وجوب الصوم
الى زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة
والعزيمة فيه اي في هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة قائم ^{فصل}
كل واحد من المسافر والمريض بسبب الاخذ بالقرنية وان استضر بان خاف
ان يضعفه الصوم فليس له ان يصوم وبذل نفسه بالصوم فلو اخذ
بالقرنية بان صام لم يقطر مع خوف القصر في الصوم ومات بها اي بالقرنية
انتم لانه وقع نفسه في التهلكة باختياره لم يطلب الله تعالى منه وذكر في الامام
ان العمل بالرخصة في هذا النوع اولى عند الشافعي رحمه الله ولذا قال ^{الشافعي} عند
القرنية اولى عندنا وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم
عنده قول واحد عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهج الاصول ان الافطار
مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواياته تدل على
مساوئها بل بالافطار ان القصر والا فالصوم من غير اختلاف روايته كذا
في التلخيص وذكر الاستوى في شرح المنهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يتم
لانه ان تضر بالصوم فالافضل القصر والا فالصوم افضل فليست للصوم

مسألة ٢٠

والجرح والحرق من القتل وأخطأوا بالقصاص عمدا كان التوبة ويديه للقصاص قتل النفس في صوته من ذلك المستتر قوله لا غير ذلك

والله اعلم
من الصلوة في اليوم والليلتين
في غير السجود وحسنه والحمد
بعد النسيئة في الصوم والاداء
بعد الصوم فيه وكذا في غيره
الذي ينبغي على كل مسلم
عبادته في كل وقت ومكان
والله اعلم
من الصلوة في اليوم والليلتين
في غير السجود وحسنه والحمد
بعد النسيئة في الصوم والاداء
بعد الصوم فيه وكذا في غيره
الذي ينبغي على كل مسلم
عبادته في كل وقت ومكان
والله اعلم

حالة يستوى فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح انتهى والثالث
ما سلف حكم الاصل عنا اى عن الامة الحمدية تخفيفا بما كان عليه من
قبلنا من الامم من اصرارهم على ثقل وحكم مغاير شاق كقصر موضع
النجاسة اى قطع موضع النجاسة من الثوب والمجمل وادلو الدرع
من المال فى الزكوة الى غير ذلك كقتل النفس فى صحة التوبة وحرم الحكم
بالقصاص عندا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء السخا طيبة كما فى التور
واحراق الغنائم وتجريم العروق فى اللحم والسبت والطيبات بالذنوب ان
لا يظهر من الجناية والمحدث غير الماء وكون الواجب من الصلوة فى اليوم
والليلة خمسين وان تجوز الصلوة فى غير المسجد وحرمة الجماع بعد العشية
فى الصوم والاكل بعد النوم فيه وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب ارض
مسببا كما ذكر ابن امير الحاج فى التقرير والدائع ما سقط من العدة
مع مشروعية فى الجملة اى فى وقت من الاوقات مع عدم كمال الفطر
ويسمى هذا القسم بخصه اسقاط تسقوط حرمة الميتة للفظ
الى اكل الميتة مخافة الهلاك على نفسه من الجوع والاصوليون قالوا
تسمية القسمين الاخيرين من الاقسام الاربعة بالرخصة حجاز
لان حقيقة الرخصة ما تغير من عمر الى يسر وهو يقتضى بقاء الحكم الاصل
وتغير صفته وفى النسخ وخصته الاسقاط سقط الحكم الاصل والقسم
الثالث اى النسخ اتم فى الجازية وابتعد عن حقيقة من القسم الرابع
اذا الحكم سقط فيه راسا فلم يبق فيه مشابهة للحقيقة اصلا بخلاف القسم الرابع

وَبَشِّرِ الصَّالِحِينَ
الَّذِينَ إِذَا أَتَوْا بِطَأْثَرٍ مِّنَ الْمَوْتِ
قَالُوا سُبْحَانَ اللَّهِ عَسَىٰ أَن يَكُونَ
مِنْ شَأْنِ يَوْمِنَا إِنَّمَا جِئْنَاكَ
بِغُرُثٍ مُّسْفُوفَةٍ وَوَجَدْنَاكَ
أَنفُسَ نَاسٍ بَازِيٍّ

فان فيه شبهة للتحقيق لكونه مشروعا في صورة عدم العذر كالاول
 كالقسم الاول في التحقيق فانه اتم فيها اذ لم يسقط حكمه بخلاف القسم الثاني
 فانه يترسخ حكمه والرائي لا يخاف من الاسقاط لكن الموجب قائم والحكم مترسخ
 فعذر بخلاف القسم الرابع فان الحكم فيه ساقط بسقوط سبب الموجب في محل
 الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة فلا يقال ان في القسم الثالث في الرخصة
 سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا كذا اذا انفصلت في التلويح **بذ**
 المسئلة الاصوليون قالوا سقط غسل الرجل الذي كان غريمه حيث خفي
 مع الخنف في مدة التسع من القسم الرابع الذي هو رخصة الاسقاط لان
 الخنف اعتبر مشروعا في حكم الشرع ما دعا من سرية الحدث المنزلي
 للظاهرة اليها اي الى الرجل بدليل انه لو نترعه بعد المسح لزمه غسل الرجل
 ولو لم يمسح اليها لم يجب اذ لا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث فظهر ان
 غسل الرجلين في هذه الحالة ساقط وان المسح شرع تيسيرا ابتداء لا على
 معنى ان الواجب من غسل الرجل يتبادى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط
 كون اول حدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجنب لان
 المسح ليصلح رافعا للحدث الساري الى القدم فظهر ان الشرع اخرج المسح
 الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستمرة بالخنف وجل
 الخنف ما دعا من سرية الحدث الساري الى القدم كذا في التقرير وذكر الزبيعي شارح
 الكنز فيه امي في حد سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انه امي الحد
 انما يتقدم لو لم يكن لغسل في الرجل هناك امي حالة الخنف مشروعا

لان شأن القسم الرابع ان لا يتبقى الغرنية مشروعة معه لكنه اى كثر غسل
 الرجل مشروعة يعد وان لم يتزوج المتخفف عن الرجلين خفيه ولهذا
 اى مشروعية غسل الرجل حال كونه متخففا يبطل مسحه اى مسح الخف اذا
 خاص اى دخل المتخفف في النهر بعد ما كان متوضيا ومسح على الخف ودخل
 الماء في الخف بحيث صار اكثر رجليه مغسولا وحينئذ لا يجب الغسل ثانيا
 بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره واجيب في فتح القدير
 عن ايراد الزيلعي بمنع صحة الرواية اى رواية بطلان مسح المتخفف بالدخول
 في النهر بل هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما لم يجب بعده
 النزوع اى نزوع الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو يكفي
 للتطهير الغسل وان كان الحصول غير مشروعا فلا حاجة الى الاعادة بل يحصل التحصيل
 ودفع جواب فتح القدير بان الرواية مذكورة في الكتب المعتمدة
 كالظهيرية وغيرها فلا يتجه منع صحة الرواية قلت ابن الهمام صاحب
 فتح القدير لا يذكر ذكرها في الظهيرية بل هو نفسه قال وهو منقول في فتاوى
 الظهيرية لكن في صحة نظر الشبهة وفي تفتنة الفتاوى الصغرى وفي فتاوى
 الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل لا ينتقض مسح على كل حال لان استتار القدم
 بالحنك يمنع سرية الحدث الى الرجل فلا يقع به الغسل معتبرا فلا يوجب بطلان المسح
 وتوافقه ما في المحتجب وعن ابي بكر العياض لا ينتقض وان بلغ الياء الى
 الركبة كذا في التقرير ورد في التقرير بان غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما اذا
 المدة وهو غير محدث يجب عليه لان عند النزوع او انقضاء المدة يجعل ذلك

المحدث السابق من السراية الى الرجلين وخيتمه يحتاج الى منزل له عند الحاجة
 لكون الاجتماع على ان المذيل للمحدث لا يظهور عمله اى اثر المنزل
 في حدث اى ناقض للطهارة طاردا بعدة اى بعد ذلك المنزل فاقبل
 الذى وجد قبل النزوع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازالته حدث طاردا بعد
 الغسل بالنزوع او الانقضاء اذا خفف لما اعتبر شرعا ما نال سراية الحدث
 الى الرجل قبل النزوع او الانقضاء فلو وجود للمحدث وقت الخوض بعد
 وقت النزوع او الانقضاء لان لازالة فرع الوجود ولم يوجد الحدث قبل
 النزوع والانقضاء بل الحق في جواب ما قال الزيلعي ان يقال المعتبر
 في القسم الرابع اعني رخصة الاسقاط لغير المشروعية اى مشروعية العزيمة
 في نظر المشادع بان يكون العمل به اى بالحكم الاصل الذي هو
 العزيمة اثما لا عدم ترتيب الاجزاء ان اتي به وبطلان هذه اى الاثم
 مصنوع وحكم تلك الرواية بالاجزاء لو اتي به لا يستلزم الحكم بعدم الاثم
 لاجزاء ان يكون مجزئا مع كونه اثما ولا كان يرد ان الاتيان به كيف يكون
 اثما وقد صرح جماعة من المحققين كصاحب الهداية وغيره وجهم عقير من الشافعية
 ان الاخذ بالعزيمة اولى ذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان يحصل الرجل
 افضل منه اى من مسح الخف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتأخرون
 منهم ابن الرفعة في الكفاية والنووي في شرح المهذب ولا تعلم فيه خلافا
 انتهى اجاب عنه بقوله وما قالوا ان العزيمة وهى غسل الرجل
 اولى من الاخذ بالرخصة فيها وهى المسح قالما راد اى مراد ما قالوا ان العزيمة

قوله بان الاجتماع
 توضيحه ان
 انما سألنا المحدث الى الاصل
 قبل النزوع وانقضاء المدة
 فلا وجود له حتى يفسد
 قبله لان الازالة فرع الوجود
 بل ما ليس بعد النزوع
 والانقضاء فهو طاردا على
 الغسل في الخف فيكون
 الغسل وجوده وعدوه
 لانه في غير وقت الخاف في غير وقت
 قتال ١٢ منه
 لا يلزم من بطلان المسح
 اذا خاف من عدم جوب الغسل
 بانقضاء المدة كون الغسل
 مشروعا في مدة المسح وبقائه
 حكيت به لا منه

ما ذكره الاسفوسى في شرح المنهاج لنقص تعريف الفقهاء ان الجمعة ^{صحيحة} تؤجر
 بالصحة والاجزاء ولا تضار لها انتهى وتبعه الفاضل ميراجان في حاشية
 شرح المختصر كذا اشتمر على جوابه ايضا حيث قال تخرج العبادات ^{الصحيحة}
 والفاسدة التي لا تضار لها كصلوة العيدين مثلا اللهم الا ان يقال لصلوة
 الصحيحة من العيدين كانت بحيث لو كان لها تضار سقط بها وهو المراد
 في التعريف ونس عليها الفاسدة قائل انتهى كما في ادعاء اى اوار
 العبادات فانه إسقاط لوجوب تضار باع في هذه المكلف وبعد ورود
 الامور اى امر الشرع بالفعل معرفة حقيقة ذلك الفعل كصلوة
 المأمور بها يعرف ذلك اى استقراء الغاية اعنى كونه بالفعل ^{موقفا}
 للامر او كونه مسقطا للتضار بمجرد العقل بلا توقف على الشرع بدون ^{حاجة}
 الى توقف من الشارع ككون المكلف موديا للصلوة او تاركها فانه
 يعرف بمجرد العقل يقينا وقداظن انها اى الصحة في العبادات والحكم بها
 من احكام الوضع لان الصحة عبارة عن استتباع الغاية ولا يستتبع
 الا بعد تمامية الاركان والشروط ولا يوقف عليها الا بعد حكم الشارع ان
 حقيقة الصلوة مثلا تتم بهذه الاركان والشروط وهو خطاب الوضع
 كذا في شرح استباز الاستاذ ونسب القاضي عصفه في شرح المختصر
 انكر ذلك الى ابن الحاجب تعريفا بان الاكثار ليس بمرضى عنده كما ذكره
 القزباغى والابهرى في حاشيتيهما على شرح المختصر وقيل بالحكم بالصحة
 بمعية الموافقة اى كونه بالفعل موقفا لامر الشارع كما هو قول المتكلمين

قوله الاستقلال
 أو يعني ان القول ببقاء
 القضاء بعد اتيان المأمور
 على وجه كدس اليه الجواب
 مجازية على خلاف رأي الأ
 ولذلك قالوا لا القضاء
 سدر كدس ما فات فادرج
 المطلوب بهامه وهو قوله
 ٥٨
 الفعل لا يقتضي
 الاستقلال
 قوله وقيل
 الامارات والقائل
 الاستقلال

عقله والحكم بالضم بمعنى الاستقلال أي كونه لفعل مستقلا للقضاء كما
 قول الفقهاء وصحى متوقف على الشرع لا نابذ ورده وامر الشارع بالسلوة
 بطن الطهارة يحتاج في معرفته كونهما صحيحا بمعنى كونهما مستقلة للقضاء إلى
 توقيف منه ولهذا لو علم نجاسة الثوب ثم لم يسل فيه وفاته الوقت
 فعليه القضاء وإن لم يعلم أو لا نجاسته لم يجب القضاء فكون الفعل مستقلا
 للقضاء لم يعلم بمجرد كونه مأمورا به حتى يكون أمرا عقليا يعلم بالعقل دول الشرع
 بل يحتاج إلى خطاب متعلق بذلك غير الخطاب التكليفي الذي كان متعلقا
 بالمأمور به ولا شك أنه ليس تكليفيا فيكون من قبيل الوضع فتدبر نعم كونهما
 صحيحا بمعنى موافقة الأمر عقل لا يحتاج إلى توقيف من الشارع كما ذكره الفاضل
 ميرزا جان في حاشية شرح المختصر أفول في رد ما قيل بهذا التفصيل الاستقلال
 يعني كون الفعل مستقلا للقضاء فخرج التامه فيه يعني كون الفعل المأمور
 تاما وهو أي كون الفعل المأمور به تاما يكون بالموافقة أي يكون لفعل
 المأمور به موافقا لأمر الشارع وهو أي كون المأمور به موافقا لأمر الشارع
 عقله عند الفاعل أي يكون الحكم بالضم بمعنى الاستقلال أي كونه لفعل مستقلا
 في حاشية الأبهري والفاضل ميرزا جان القرايش على شرح المختصر ان الحكم
 بالضم في الامارات وضعي اتفاقا لا نزاع فيه لاحد لان صحتها ترتب
 ثراتها عليها وتترتب الثمرات المقصودة على العقود التي
 المعاملات كترتب ملك الرقبة على البيع وملك النفع على الكراء موقوف
 على التوقيف من الشارع البتة وعجالة حاشية الأبهري بهذا الاستقلال

والبطلان في معاملات لا شك في كونها من جملة احكام الوضع اذ لا يتبين
 في ان كون عقود للمعاملات مستتقة لثمرات المطلق منها متوقف على
 توقيف من الشارع بخلافها في العبادات ولذلك اقتصر المصنف على التمييز
 في العبادات ولم يفرص لتفسيرها في المعاملات او غرضه ان ينكر كونها من
 احكام الموضع والاخبار انما يتبين في اذا كان في العبادات لا في المعاملات
 وعبرة حاشية القرافي بهذا ان الصحة والبطلان في المعاملات لا يشك
 احد في كونها من جملة احكام الوضع اذ لا ريب في ان كون العقود التي هي ^{المعاملات}
 مستتقة لثمرتها المطلقة منها متوقف على توقيف من الشارع بخلافها
 في العبادات وذلك لان كون التلفط للصيغة بعث ترتب عليه ايجته
 الاتباع انما هو موقوف منه لخال فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك
 اقتصر المصنف على تفسيرها في العبادات او غرضه ان ينكر كونها من خطاب الوضع
 والاخبار لا يتبين في اذا كان في المعاملات اقول في رد ما قيل في السجستين
 جعل العقود اسمها بالثمرات المترتبة عليها لا يشك ان هذا هو الجمل
 من الوضع يعرف بالشرع لكن الصحة للعقد وليست جعلها اسما بال
 لثمة بل هو اسم الصحة لا يتبين بها اى تلك العقود وليست جعلها اسما
 كما حصل الشارع تلك العقود اسما بالذات اى لا يتبين هو المنطوق
 الموقوف عليه لاستتباع الثمرة المترتبة على هذه العقود وهو اى ^{كل واحد}
 من الايمان والاستتباع بعد ورود المشرع بان تلك العقود سبب لهذه الثمرات
 ويعرف بالعقل والصحة في المعاملات تعرف بالعقل فكيف يكون من ^{الوضع}

الامع الفعل واربها ان يكون متعلق العلم كالايان من الكافر الذي علم الله
 تعالى انه لا يور من فان الايمان مستحيل اذ لو امن لا قلب علم الله تعالى جلا
 وكان مذاهيرهم في بعض تلك الاقسام يبينها المصنف رحمه الله تعالى في
 فقال **مسئلة** لا يجوز التكليف بالمتنع مطلقا في
 ذاته لا بالنسبة الى قدرة وول قدرة كالمجمع بين الضالين او المتنع
 صدوره من المكلف مخلوق الجوهر اى خارجا من اللبس الى الابد
 من القدرة الكاشدة للممكن المكلف وجوز الاشعية التكليف
 بالمتنع بالخو من المذكورين ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح مختصر
 فان كان الاول اى المتنع لذاته فذهب شيخنا البرا حسن الاشعري في احد
 قوليها الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني
 امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البخداوين والحنان الثاني
 اى المتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى
 وقوعه شرعا وذهب المصنف يعنى ابن الحاجب الى امتناع الاول هو الحق
 على ما مال اليه انظر الى انتبه وذكر الاسنوي في المحال لذاته والمحال العادى
 والمحال لطريان المانع ثلثة مذاهب فقال اصحابا عند المصنف يصح
 البينضاوى انه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام واتباعه والثاني المتنع مطلقا
 ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعي
 كما نقله الاصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث ان
 ممكنها لذاته فلا يجوز والا يجوز واختاره الامدى وذكر التاج السبكي في مجموع

قوله وجوز الاشعري قال
 العلامة مذهب اكثر اصحاب
 ابن الحسن الاشعري جواز التكليف
 بالمتنع لذاته وقول صاحب
 الواقف ان النزاع فيمكن
 في نفسه كمن لا يتحقق به القدرة
 سبحانه عا دة مخالفة لشيء
 المسبوق في كتب العلماء علام
 والى اهل مال الاشعريه يكون
 المتأخدين والى ذكر في شرح
 المختصر في البطلان كون
 التكليف تلخيصا بان لا يكون
 لوقوعه من قال بوقوعه
 لم يعم فتدبر ١٣ منه
 رحمه الله تعالى

وشارحه المحلى ومنع أكثر المختلة و الشيخ ابو حامد الاسفرايينى والثانى ابن
 دقيق العيد ليس الى المحتج الذى ليس محتجا لتعلق العلم بعذر وقوعه
 ولخالفوا الى الاشعرية فى وقوعه او وقوع هذا التكليف منهم من قال بان
 مطلقا سواء كان محتجا لذاته ام لا والثانى الوقوع فيها واختاره الامام
 فى الحصول والثالث التخصيص وهو مختار البيضاوى فى المنهاج والسبب فى
 جمع الجميع وقد تردد النقل عن الشيخ ابى الحسن قال اما المحمدين فى البراءة
 وهذا مورد معرفة بهذه فان التكاليف كلها عنده تخفيف بما لا يطاق الامر
 احدهما ان الفعل مخلوق الله تعالى فتكليفه بتكليف بفعل غيره والثانى ان قدر
 عنده الاحال لا امتثال والتكليف سابق وهذا الترخيص لا يستلزم وقوع المستغنى
 لذاته واما المحتج عادة الذى هو من جنس ما يتعلق به القدرة المحاذية
 لكن من نوع او صنف لا متعلق به القدرة المحاذية كحمل الجبل فيجوز
 التكليف به عندنا الى عند اهل السنة والجماعة عقلا فان العقل لا يفتقر
 عن تجويزه خلافا للمعتزلة فانهم لا يجوزون التكليف به عقلا ولا يجوز
 التكليف به عندنا شرا القوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واتقوا
 عادة ليس فى وسع العبد المكلف فلا يكلفه الله تعالى به ولا جماع
 معتقدا على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع ذكره ابن الحاجب
 فى المختصر وقره القاضى عصبه فى شرحه بل على وقوعه ايضا كما نص عليه
 الاسنوى فى شرح المنهاج والتفتازانى فى شرح الشرح اذ لو لم يكونوا
 مومنين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر ونقل الامدى عن بعض

القسوة انه منع جوارحه واما التكليف بما امتنع لانتفاء القدرة عليه حال
 فواقع ايضا عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي اصله كما ذكره الاستاذ
 في شرح المنهاج والدليل لنا اى لما تريد به واحتجبتين من الاشاعرة
 على عدم جواز التكليف بالمتنع لو صح التكليف بالمتنع لكان المتنع مطالبا
 من المكلف لان التكليف بالشئ هو طلب لك الشئ من المكلف والطلب
 اى طلب المتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه اى على ان
 يتصور الطالب وقوع المتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب
 اى مثل ما طلب بوصف الامتناع اذا الطلب للشئ هو استدعائه حصوله
 والذي لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعائه حصوله في الخارج
 وكذا اى وان لم يتصور وقوع المتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب
 ذلك اى المتنع بل شئ آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك المتنع
 وهذا اى طلب شئ آخر غير المتنع على تقدير عدم تصور وقوع المتنع
 لانه كونه طلبا لم يتصور وقوعه عبثا وتصور وقوعه كالحال والمتنع
 من حيث هو محال وامتنع في الخارج باطل بالضرورة فثبت ان
 التكليف بالمتنع باطل وقد يقرر هذا الدليل بان المتنع لا يتصور العقل وجوده
 وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب فيخرج ان المتنع لا يطلب اباين الاشعري
 فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم
 فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثبت بالتمييز صفة جوهرية والصفة او جوهرية لا بد لها من
 موجود والا لزم قيام الموجود بالمععدم وهو محال فلو كان المحال متصورا

قوله لا يصحري بان
 يتلفظ لا في دفع
 لاني الحق بان الحق
 انما نعلم بالضرورة
 الحكان كطرفة
 بين الصديقين
 الذي في عالم
 ١٤١
 في الشرح
 حكمة الله

الكنان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واماميان الكبري فكلان بالاحتصا
 العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال وبذا المقرر قد حذر
 الامام المدي واتياها وهو مراد البيضاوي في المنهاج لنص عليه الاستدلال
 في شره ولما كان لتاقل ان يقول انا لا نسلم ان طلب الشيء موقوف على تصور
 وقوع الشيء المطلوب كيف وانما نعلم بالضرورة الحكان قول القائل اوجد
 اوت باجتماع المتقين وفيه طلب لا يتصور وقوعه في الخارج فدفعه
 بقوله وهذا اى توقف التكليف بالشيء والطلب له على تصور وقوعه
 في التكليف الحقيقي لا الصوري والطلب حقيقة لا حسب الظاهر فقط و
 اما التكليف الصوري الذي ليس فيه طلب حقيقة بان يتلفظ الامر
 الطالب بصيغة الاخر ويقول الامر الطالب اوجد المحال اوت
 باجتماع المتقين فما شواى هذا القول الا كقولك اجتمع المتقين
 واقع فان الاخبار به حقيقة غير صحيح والكنان التلفظ به صحيحا كذا بهنا الطلب
 حقيقة خير صحيح والكنان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ
 بهذا الدليل ومما يلزم دفع ان التكليف والطلب على تحريم الاول حقيقة وهو
 عبارة عن قيام معنى الطلب بذات الطالب بغيره وكون ذلك لا محالة
 بمطلوبه الذي تصور الطالب بوقوعه سواء عبر الطالب بذات المتضمن بلطف الامر
 او بامثاله وهذا النحو لا يتصور الا في المطلوب المتصور وقوعه والثاني صور
 وهو عبارة ان يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد جنتنا
 المتقين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور في المطلوب الغير المتصور

وقوعه وانما قيل في كلام اهل الحق بامتناع الاله اي بامتناع التكليف
 الصوري بالمتنع لسدادك اخذ اى لدليل آخر وهو ان التكليف الصور
 بالمتنع تحكم بالالافضد الطالب المتكلم لما لا يقصد سغه او هزل وهو مستحيل
 على الله تعالى المكلف للعباد لانه لقصد مستحيل على الله تعالى وهو منزعة
 لو قسم هذا المدرك لتتم امتناع التكليف الصوري قد سجد لعله اشارة
 الى ان هذا المدرك مختص بتكليف الله تعالى وذكر نظام المنة والدين في اشرح
 وفي النسخة التي وصلت الى هذا العبد وانما قيل كلمة ان وما الكافة والطاهر
 ربها بكلمة رب وما الكافة وبعض الفضلاء يعني الفاضل ميرزا جان في شارة
 شرح المختصر البحوث تحت على هذه المسئلة اى على القول بعد جم
 التكليف بالمتنع بالقدح في الدليل انشرنا الى اندفاعها اى اندفع
 بها الابحاث اجمالا في تقرير الدليل فحق قوله موقوف على تصور وقوعه
 كما طلب اشارة الى اندفاع البحث الاول والثاني وفي قوله من حيث محال
 اشارة الى اندفاع الثالث وفي قوله تصور وقوع المحال باطل اشارة
 الى اندفاع الرابع وفي قوله في الخارج اشارة الى اندفاع الخامس
 والا لان لفصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا كما اى نحو من التفصيل
 فقال ذلك البعض من الفضلاء او كما في البحث ان التكليف بالمحال
 انما يقتضي ان يكون الطالب تصور ذلك الشيء ونسب الوجود اليه فيصو
 انتساب الوجود اليه واما انه لا بد ان يتصور ذلك المركب التقييد على المحال
 الموجود او وجود المحال فغير لازم وبالكلمة ان تصور وجود المحال

قوله بانتماء على كماله
 آخره ببيان التكليف بالمتنع
 بل من نقص مستحيل على كماله
 كما طلب الاثر الم لا اشارة
 على قوله اشارة
 اما الاشارة الى اندفاع الاول
 وان في بقوله موقوف على
 تصور وقوعه
 ٢١٤
 طلب الى اندفاع الثالث
 الرابع فبقوله موقوف
 المحال باطل فانه ينبغي ان
 تصور وقوع الممكن ليس
 كذلك والى اندفاع الخامس
 فبقوله في الخارج فاما
 من رجم العبد
 لغا

غير لازم للتكليف بالتحال والطلب له فكيف ليس مستعدا للتكليف بالتحال
والطلب له لتصور وقوع التحال اقول في دفع البحث الاول ذلك
اي قول بعض الفضلاء ان تصور وجود التحال غير لازم مكابدة اذ لا معنى
لطلب الا استلزام حصوله اي حصول المطلوب ويستعد عاجلا
الشي لا يمكن بدون تصور حصوله واذا كان المطلوب محالا فلا بد من تصور حصول
التحال والحصول والوجود مترادفان فيلزم لطلب التحال لتصور وجود
التحال وقال ذلك البعض من الفضلاء ثانيا في البحث ان اللازم منه
اي من الدليل الذي اقيم على عدم تصور وقوع التحال على تقدير تمام عدم
تصور مبدء التحال متصفا بالوجود ولا يتبقى تصوره اي تصور التحال بوجه باو
ذلك اي التصور بوجه ما كاف في الطلب اقول في دفع البحث
ان اى علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة لا علم ذى الوجه كذلك
اذ لا علم حقيقة وبالذات الا بالكنه فكان المطلوب في العلم بالوجه
هو الوجه لا ذوالوجه لان المطلوب ليس الا يستدعي الطلب الاستعداد
انما تعلق باهو العلوم والعلوم حقيقة في العلم بالوجه هو الوجه وقد فرغ
انتهى اى المطلوب غيرا اى غير الوجه كيف لا يكون المطلوب غير الوجه
والتحال ايضا هو ذوالوجه لا الوجه والمطلوب هو التحال وقال
ذلك البعض من الفضلاء ثالثا ولو سلم ان التكلف بالتحال لا بد له
من تصور وجود التحال فنقول تصور التحال الموجب ويتصور على وجهين احدهما
ان يتصور مفهوم هو محال متصفا في نفس الامر بالوجود الخارجى وهذا

[illegible]

اذ لا يمكن لنا تصور مفهوم هو محال وموجود في الخارج وذلك مثل ان يتصور
 اربعة كانت في الواقع فواو ثانياها ان يتصور مهية المحال وليصفه لعقل بصفة
 الوجود سواء انصف به في الواقع ام لا وذلك غير محال يعني ان تصور ^{التصور}
 ماهية المحال حال كونها متصفة بالوجود سواء انصفت للمهية
 بالوجود في الواقع ام لا تنصف بالوجود في الواقع ليس بمحال وليس
 تصور الشيء على خلاف حقيقة مثلا يمكن تصور مهية الاربعة واعتبار انصافه
 بالفردي واللازم في طلب المحال هو تصور موجودا على الخواص في دون ^{الاول}
 او معناه او جد المحال فان تصور هذا المركب الانشائي لا يتوقف على تصو
 مهية المحال متصفة في الواقع بالوجود بل على تصور مهية المحال مستقرة
 مع الوجود منسوبة اليه الوجود وذلك غير محال كتصور الاربعة منسوبة اليه الفردي
 اذ لا شك انه يمكن انتساب الفردي الى الاربعة نعم لا يمكن ان يتصور شيء هو الاربعة
 كانت في الواقع اقول في دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالة
 تصور وجود المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالة غير مستحيل فهو
 ضروري البطلان وان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلة عن استحالة
 فلا بحث عنه اذ لا كلام من مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود
 ان المحال من حيث انه اى ان المحال معا وهذا لا استحالة لا يتصور
 وجوده اى وجود المحال ايقاعا بحيث اوقفه المكلف في الخارج
 فان الكلام في الطلب الحقيقي لا التصوري والطلب الحقيقي للمحال
 لا يكون الا بتصور وجود المحال ايقاعا مع العلم بكونه مستحيلا وقال ذلك

البعض من الفضلاء رد الجواب في البحث ان في صورة التكليف بالمكن مثل
 ان يقول الامر منك في الامد والصلوة لم يتصورها اى لم يتصور
 الصلوة متصفة بالوجود الخارجى في الواقع اذ لم تنجس بالصلوة
 بعد اى حين التكليف لان وجودها انما هو بعد التكليف بها فهو لم يتصور
 الا الصلوة المعبرة مع الوجود على ان يكون الوجود منسوب اليها وذلك لما
 فكذلك في صورة التكليف بالجمال اقول في دفع البحث الرابع لا بد للطلب
 المكلف بالكسر ان يتصور حين الطلب التكليف وقوع المطلوب اعم من ان
 يكون في الحال او في المستقبل وتصورها اى تصور الصلوة متصفة بال
 الخارجى حين الطلب للصلوة والتكليف به على ما سبق في المستقبل
 لان ما هيتهما اى ما هيته الصلوة لا قنا في ثبوتها اى ثبوت اصناف
 لاها ممكنة فلا استحالة في تصورها كذلك وقال ذلك البعض من الفضلاء
 خامسا في البحث ان في مثل قولنا وجود التقصيص حال لا بد
 في التصديق به من تصور موضوعه لانه تصفية موجبة والتصفية الموجبة
 تصور الموضوع وثبوت الموضوع فيه وجودا لتقصيص مثلا فهو ليس
 تصور الحال مثبتا اى من حيث الثبوت والثبوت والوقوع واحد
 وتصور الحال بهنما مع العلم باستحالة فانه حكم عليه بانه محال فامكن تصور
 وقوع الحال مع العلم باستحالة اقول الحكم فيه اى في قولنا وجود التقصيص
 محال مثلا على الطبيعة والمفهوم باعتبار الفرد لان كل حكم ثابت
 للافراد هو ثابت للطبيعة في الجملة والطبيعة ممكنة متصورة موجودة في

[illegible]

قوله وليس سببا
 أو لا يقال ليس سببا
 ان العلم لا يمتنع من العلم
 بل لانه كما شئت من وجود
 سببا احد الطرفين ولا يجب
 وجود الطرفين ولا يجب
 سببا فيتمتع بغيره
 نقول قد شئت من العلم
 ٢٢٢

بل العلم بعدم الوقوع يقتضي اى يظهر ان الواقع في الخارج عدم
 الوقوع اى عدم وقوع الفعل المأمور به من المكلف ولا يلزم من العلم بعدم
 الوقوع من العاصي المكلف امتناع الوقوع من العاصي المكلف حتى لا يتصور الوقوع
 منه فان العلم قانع للمعلوم وليس سببا لى اى للعلوم حتى يجب
 عدم الوقوع فان السبب يجب وجوده عند وجود السبب فيلزم منه متناع
 الوقوع الذي هو مقابل عدم الوقوع فالعلوم وهو عدم الوقوع باق
 كما هو ممكن لا يجب بالعلم فحاشية المقابل اى الوقوع ايضا ممكن لا يمتنع العلم
 مقابلة وما قيل في حاشية شرح المختصر للفاضل ميرزا جان انه يلزم
 من جواز الفعل المأمور به من العاصي المكلف جواز الجهل على الله تعالى
 وهو محال فمنوع فان العلم خالف عن الواقع المحقق وهو بهيها عدم
 الوقوع لاعن الواقع المقدور وجواز الفعل في المكان وقومه انا يجب جواز
 الوقوع المقدور دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل
 وايضا يستدعى استدلال للجوز من التكليف بالمتنع ان يكون كل
 تكليف تكليفا بالحال مع انه لم يقل به احد لوجب تعلق العلم باحده
 النقيضين من الوقوع وعدم الوقوع بخلاف العلم بحال للزوم الجهل
 فهو اى احد النقيضين اما واجب ان تعلق العلم بالوقوع او تمتنع
 ان تعلق العلم بعدم الوقوع ولا شئ منهما اى من الواجب والتمتع
 بمقدور ولا بعد وما هو ليس بقدر للعبد فوقه منه مستحيل فيكون كل تكليف
 تكليفا بالحال واعلم ان ابا الحسن الاشعري ذهب الى ان القدر

مع الفعل لا قبله وذهب ايضا الى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى
 فان مساواة الزم الاشاعة التابعون لابي الحسن الاشعري عليه
 السلام على ابي الحسن الاشعري بتكليف المحال والافضل لم يصحح به كما نص عليه
 القاضي عسقلاني في شرح المختصر وغير واحد من الاصوليين وقال السبكي
 وقد صرح الشيخ في كتاب الایجاز بان تكليف العاجز الذي لا يقدر على
 اصلا وتكليف المحال لا يقدر عليه المكلف صحيح وجازة اما الالزام من الاول
 فلان العبد غير مكلف حال الفعل اذ التكليف يستدعي الفاعل مستدعا
 انما يكون قبل الفعل فالتكليف قبل الفعل واذا كانت القدرة مع الفعل فيكون
 حال التكليف عاجزا غير قادر فصار الفعل غير مقدور مستحيلا بالنسبة الى
 المكلف واما الالزام من الثاني فلان الافعال او كانت مخلوقة لله تعالى
 لم تكن مقدورة للعبد فاستحيالت منه ثم الاشاعة لم يكتفوا على الالزام
 على ابي الحسن الاشعري بل هم التزموا ايضا وترقوا من الزامه الى التزمهم
 ولحق انه ابي الالزام ليس بلاما عدم اللزوم من الاول اي من
 ذهابه الى ان لا قدرة الامع الفعل فلان القدرة انما تجب في زمان
 الا يقاوع اي ايقاع الفعل حتى يحقق الامتثال في زمان التكليف
 والتكليف بالمحال انما يلزم لو كلف بما ليس بمقدور مطلقا لاحال التكليف
 ولا حال ايقاع الفعل ومن كون القدرة مع الفعل لا يلزم الا التكليف
 بما ليس بمقدور حال التكليف لا التكليف بما ليس بمقدور مطلقا واما عدم
 اللزوم من الثاني فلان التكليف عند الامع عند الاشعري لا يتقار

قد روي في الترمذي
 غير واحد من الصحابة
 يجوز التكليف بالمتعذر
 كان قال العلامة
 شيخنا ابو الحسن الاشعري
 انما هو قوله في جواز
 وقال السبكي قد صرح الشيخ
 في كتاب الایجاز بان
 العاجز الذي لا يقدر على
 الذي لا يقدر عليه المكلف
 صحيح جازة
 لا حكمه المحال

فصح التكليف بالمتنع بالذات وقد قرر هذا الدليل الاسنوي في شرح المنهاج
 والامام في الحصول وغيرهما في غيرهما ان ابا جهل قد امر بالايمان بكل ما انزل الله
 تعالى يعني بالتصديق به ومنه اى وما انزل الله تعالى انه لا يؤمن فقه صا
 ابو جهل ما مور بان ليصدقته في انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا
 لم يؤمن فصار مكلفا بانه يؤمن وبانه لا يؤمن وذلك جمع بين التقيضين
 وليعلم ان الامام لما قرر هذا الدليل في الحصول والمنتخب قال انه مكلف بجمع
 بين الصديق والتناج الارموى في الحصول والبيضا وفي المنهاج جعلها
 تقيضين والسبب في هذا ان صاحب الحاصل وصاحب المنهاج نظر الى ان
 وعدمه وبها تقيضان واما الامام فانه نظر الى ان العدم غير مقدور عليه كما
 سيأتي فلا يكون مكلفا به بل المكلف به هو كفت النفس عن الايمان والكلف
 فعل وجردى فلا يكون تقيضا للايمان بل منزهة والجواب من الدليل الثاني
 ان كالتكليف لابي جهل وامثاله الا بالتصديق في احكام الشريعة المتعلقة
 بافعالهم وعلاوة التصديق اى اخبار عدم تصديق ابي جهل بخبر الله
 اى من الله تعالى اليه اى الى النبي صلى الله عليه وسلم بحالهم ليس من الاحكام
 المتعلقة بافعالهم فكون ابي جهل مثلا مكلفا بتصديق عدم التصديق ممنوع
 ولما كان يريد ان اخبار الله تعالى واقع البتة والالزم كذب الله تعالى
 فعدم التصديق واجب والتصديق ممنوع فالتكليف به بالمتنع فاجاب
 عنه بقوله تعالى ولا يجتدع المحكم عن الامكان بعلم او خبر كما نص عليه
 ابن الحاجب في المختصر وقره القاضي عصفه في شرحه ولهذا قال الاسنوي

قوله ممنوع
ليست فان علم
تعالى لا يمكن
من التدويرية
والكليف فافهم
باني علمه
بأولى بان لا يكون
ما علمه
ما فافهم

في شرح الشهاج والاصواب قال المحدثين ان قضاء الكيف غير ان هذا من اليكليف ما
لغيره وذلك ان الله تعالى لما أخبر عن اليقين في حال اياته لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو لم يكن
اسخلف في خبره وتعالى في حال اياته بالبيان اسخلف به في خبره ما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا
لغيره كما قلنا في من علم الله تعالى انه لا يؤمن من سببنا في العلم ان قيل من ان امتناع مثل سببه في خبره
محمد صلى الله عليه وسلم عقلا لاخبار الدلالة على الله تعالى لا يتحقق بعد نبيا وهو قائم النبوة
وجه البطمان لن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ممكن مثل الممكن ممكن كما يشعر به قلوبهم ان
التا در على الشيء فاور على منتهى كما في شرح المواقف وغيره من الكتب الكافية
فلا بد ان يكون مشددا مكثرا والممكن لا يخرج من الامكان بعلم او خبر وقد ورد
المراسخ في هذا في حصرنا وكتب فيه رسائل لكن جازا بحق وزهق الباطل ان
الباطل كان زهوقا وما قيل في شرح المختصر وغيره ما حاصله ان ابا جهل
مثلا لو علم باخبار الله تعالى انه لا يؤمن لسقط منه كمن ابي جهل التكليف
بالايمان بالاتفاق كما ذكر التفاتنا في في شرح الشرح لان فائدة التكليف
الاتلا ببالعزم على الفعل وتركه لثياب او يعاقب بذلك واذا علم ان الفعل
لا يصدر عنه البتة لتعلق اخبار الله تعالى بعبدته وان لم يخرج بذلك عن
حد الامكان لم يثبت منه العزم عليه كذا قرر الفراء باسي والابهرى في حاشيته
شرح المختصر ممتنع فان الانسان لم يترك مسلاى اى جهلا
غير مكلف في حال اوله العقل وتكمن من الفعل وكيف ليست التكليف
بعلمه وعلمه تعالى لا يمنع من المقدورية والتكليف وليس علمه اولى من علمه
فاذا لم يكن علمه تعالى ما فاعلم من المقدورية والتكليف فاجاباره بما في علمه

المكلف به اول بان لا يكون مانعا من المقدورية والتكليف قيل في حاشية
شرح المختصر راجان موافقا لما في التخصيل وشرح المواقف في الجواب
 عن الدليل الثاني انه اى ابن ابا جهل مثلا يكلف بالتصديق بالجميع
 اى جميع ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالا اى
 على سبيل الاجمال بان يعتقد ان كل ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق
 من غير تفصيل والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم
 التصديق اذا كان التكليف على ابى جهل بالتصديق بالجميع تفصيلا اى على
 سبيل التفصيل والتعيين ويحتمل ان يكون مرجح ضمير كان ابا جهل ويكون
 خبره محذوفا اى اذا كان الوجهل مكلنا بالتصديق بالجميع تفصيلا اقول
 فى دفع ما قيل التصديق بالجميع اجمالا محال منه اى من ابى جهل
 لان الاجمال لا يتخلو بان يكون منطبقا على التفصيل ام لئان لم يكن منطبقا على
 التفصيل فلان اجماله وان كان منطبقا على التفصيل فالتصديق بالجميع
 محال لانه اى الشأن فيحقق حينئذ التصديق بعدم التصديق
 منه اى من ابى جهل ولو اجمالا ويستلزم عدم التصديق وقد ثبت
 انه اى الشأن لا تصديق بعدم التصديق منه اى من ابى جهل
 فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اذا لا يتضح حق الوضع فان الجواب
 قد كان منقضا استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالا لفظ تصديق والاعتراف
 عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان فلا وضع ان يقال ان التكليف
 انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالى بجميع ما جاز به

قول التصديق بالجميع
 وتضمينه الاجمال لا يخلو
 ان يكون منطبقا على التفصيل
 ام لا فان لم يكن
 اجمالا وان كان منطبقا
 التصديق بعدم التصديق
 اجمالا وتنفقه بغير تكثير
 عدمه ولو كان محال
 قد فرض انه باسليم
 مثل فانه دقيق
 منه راجع اليه
 مستحيل

قوله خلافًا للحنفية أو
 فيل الخلاف بيني على أن دولة
 الكافر واعتقاده رافعة لعدم
 ودون خطبة الشريعة عند الشريعة
 ورافعة للشريعة عند الشريعة
 الأحكام التي يكمل التقييد عند
 الحقيقة ما قول الأوجه أن يقال
 ٢٢٨
 أنه ينبغي على أن التكليف ما يقع
 بل هو ملحق بوجوب التكليف
 على السبيل فيجب دفع الشك
 أو تقييد بوجوب الأركان كالنكاح
 في الزكوة فلا يجب الأركان فيها
 وإنما التكليف بالأركان فيها
 مطلقا لكن التكليف بالفروع
 لا يورث بوجوب الأركان
 والخطاب بالفروع ليس بواجب
 فانه وقتي

لا يكون مطابقا أو لم يوجد من أبي حنبل التصديق ولو اجالا ولا كان كذا
 فالصديق الاجالي ايضا ملزم لعدم التصديق ولو اجالا ولا يكون ملزما
 منمنع بالذات مسئلة الكافر من تدا كان او غيره كما هو الظاهر
 وذكر الامام في الحصول في اثار الاستدلال باليقظة ان الخلاف في
 غير المرتد ونقل القرافي وغيره عن المخلص القاضي عبد الوهاب حكايته اجزاء
 الخلاف فيه ايضا مكلف بالفدوى كالصلوة والصوم عند الشريعة
 نقل الامام في الحصول عن اكثر الشافعية واكثر المعتزلة وقال امام الحرمين
 في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي ونفس على اختياره النووي في شرح
 صحيح مسلم ثم قال هذا قول المحققين والاكثرين وقال التاج اسبكي في حاشية
 الصحيح وقوله وقال ابن الحاجب في المختصر الظاهر الوقوع وذكر ابن نجيم
 في شرح المنار انه مذهب العراقيين من الحنفية وهو المعتبر في الحنفية
 يعني جمهورهم واكثرهم كما ذكر الاسنوي في شرح المنهاج والتاج اسبكي في
 جمع الجوامع وهو مذهب الاسنوي من الشافعية قال الامام في الحصول في التاج
 عصفري في شرح المختصر والتاج اسبكي في جمع الجوامع وابن امير الحاج في التقرير
 هو ابو حامد وقال الامام في المنتخب هو ابو حنبل وذكر صاحب التقرير انه
 عزى الى خويزمندا ومن المالكية وقيل في الحاصل والمنهاج هل عكس ما في
 الحصول خلافا للحنابلة ايضا وسمى ابن امير الحاج في التقرير عبد الجبار
 وابا شام منهم وقيل الكافر مكلف بالنهي فقط كما لهنى بالزنا وما يقتل
 لا بالامر واما تكليف الكافر بالعقوبات كالقصاص والحدود والمعاملة

حاشية
 حاشية
 حاشية

كالمسح وغيره فالتفاق فيه بين الحنفية والشافعية لاختلاف واحد في التكليف بها
يعقد الذمة فان عقد الذمة وكون الكافر ذميا ويطيعا لاهل الاسلام يقتضي
ان تقوم عليهم العقوبات كما تقوم علينا وبعل وجهه في العقود والفسوخ كما يعمل
معنا وذكر ابن ابراهيم في التخصيص ذلك ان اى عدم تكليف الكافر بالفروع
وله هب مشايخ سمرقند من الحنفية منهم القاضي ابو زيد وفخر الاسلام
وشمس الامة السرخسي ومن عداهم اى من سوى مشايخ سمرقند من الحنفية
كمشايخ العراق والبخارى متفقون على التكليف بها اى بالفروع وانما
اختلفوا اى وانما اختلف من عدائهم مشايخ سمرقند من الحنفية في ان
اى تكليف الكافر في حق الاداء اى اداء الفروع كالا اعتقاد اى كما
في حق اعتقاد الفروع يعنى كما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب على الكافر
كذلك اداء هذه العبادات ايضا واجب عليه وان تكليف الكافر في حق
الاعتقاد فقط دون الاداء فالعراقيون من الحنفية قائلون بان الكافرين
مكلفون بالاقل اى بالاداء والاعتقاد معا كالشافعية القائلين بانهم
مكلفون بها فبقبوله اى الكفار على تركهما اى ترك الاداء والاعتقاد
معا والبخاريون من الحنفية قائلون بانهم مكلفون بالتثاني اى بالاعتقاد
فقط دون الاداء فعليه اى فعلى ترك الاعتقاد فقط دون ترك الاداء
يعاقبون بالسبت المسئلة محفوظة اى منقولة عن الشيخين ف
اصحابه كابن يوسف ومحمد وزفر وانما البخاريون يستنبطوها
استخرجوا هذه المسئلة وهى ان الكافر مكلف بالفروع في حق الاعتقاد فقط

[illegible]

دون الاداء من قبل محمد في المبسو والدليل للنفا في تكليف الكافر بالفروع او كذا انه
تكليف الكافر بالفروع لو صح تكليف الكافر بالفروع لصحت تلك الفروع منه
من الكافر اذا ادى لموافقة الاخر اى موافقة هذا الاداء ما امر الله تعالى بموافقة الامر
بى الصحة واللازم اى صحة تلك الفروع من الكافر اذا ادى باطل اتفاقا بين الشافى
والثبوت كما نص عليه القاضي عند فى شرح المختصر والتفتا ربه
فى شرح الشرح قلنا فى جواب دليل النافى انه منقوض بالجنب
فانه مكلف بالصلوة والدليل يجرى فيه بان يقال لو صح تكليف الجنب
بالصلوة لصحت الصلوة منه واللازم باطل فان صلوة الجنب
فى حالة الجحابة ليست بصحيحة والحل انها اى صحة تلك الفروع بالشرط
وهو الايمان كالمحدث فان صحة صلوة بالشرط وهو الطهارة حاصله
انه لا يلزم من صحة التكليف حال الكفر الصحة حينئذ اذ ليس الايمان بالمتن
مطلقا هو الصحة بل الصحة انما هو الايمان بالما مور به على وجه كان مامورا به
من هذا الوجه والايمان بالكف به لا يوجب ان يكون على وفق امر الشارع
بحجوز فوات شرط الا ترى ان المحدث مكلف بالصلوة حين المحدث ولا يصح
الصلوة منه حين المحدث فليس المراد انه مامورا بفعله حاله كفره نعم تصح منه
بان يؤمن ويفعلها كما يجنب المحدث فان زمن الكفر ظرف للتكليف لا لايقاع
بان كلف فى زمن الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم ويوقع والكفر مانع عن
الايقاع وهو قادر على ازاله المانع والدليل للنفا فى ثانيا لو صح تكليف
الكافر بالفروع لا يمكن الامتناع بالفروع لان الاسكان شرط التكليف

فلا ينفك عنه والامتنثال في الكافر ليس يمكن لان اركان الامتنثال ايمان
 حال الكفر وبعد الكفر اذا اسلم وفي الكفر لا يمكن الامتنثال لان النية
 في الامتنثال لابد منها ونية الكافر غير مستقرة وكذا ذكر الاسخوي في شرح المشايخ
 لان ثمة الامتنثال استحقاق الثواب ولا يشاء الكافر على فعله في حال الكفر
 بالاتفاق وكذلك بعد اى بعد الكفر ايضا لا يمكن الامتنثال لان الكافر
 اذا اسلم لا يطلب عنه لما كان واجبا عليه لان الاسلام يقطع ما قبله
 من الذنوب والنجاسات فتنقطع الامر عنه والامتنثال فرع الامر قلنا في
 جواب هذا الدليل باننا لا نسلم ان الامتنثال حال الكفر لا يمكن بل هو ممكن
 حين الكفر بان يسلم ويصلي مثلاً كالحدث والجنب لان الكفر الذي لاجله
 امتناع الامتنثال ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاع الكفر في زمان الكفر
 فكيف امتناع الامتنثال التبع له وان لم يمكن الامتنثال بشرط الكفر
 اى مع كفر الكافر وذلك ضرورة وحقيقية اى ضرورة بشرط وصف الموضوع
 لانه يرجع الى قولنا الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافراً والضرورة
 المشترطية اى الضرورة بشرط وصف الموضوع كضرورة سلب الامتنثال
 بشرط الكفر لا ينافي كما يمكن الذاتي اى الامكان بالنظر الى ذات الموضوع
 كما يمكن ايجاب الامتنثال حين الكفر بالنظر الى ذات الكافر بان يزول الكفر
 وحصل شرط الامتنثال وهو الايمان وينتقض الدليل بالايمان فان
 الكافر مكلف به بالاتفاق مع ان مقدمات هذا الدليل تنفي التكليف بالايمان
 ايضا بان يقال لو صح تكليف الكافر بالايمان لكان الامتنثال به لا يمكن الامتنثال

في الكفر والايذاء اجتماع التفتينين وبعد الكفر لا طلب لان الطلب بعد الحصول
 تحصيل الساصل والدليل لنا في ثالثا نوصح بتكليف الكافر بالفروع كما كانت
 الفروع مطلوبة من الكافر لان التكليف طلب الفعل ولو كانت مطلوبة لوجب
 القضاء اى قضاء الفروع على الكافر بعد الكفر حال الاسلام لان تحصيل المطلبة
 لا يمكن الا بالاداء او القضاء ولم يكن الاداء لعدم صحتها حال الكفر فتعين القضاء
 ولا يجب القضاء على الكافر بعد الاسلام اتفاقا بين النافى والمثبت قلنا
 في الجواب عن هذا الدليل الملازمة بين صحة تكليف الكافر ووجوب القضاء وكذلك
 بين كونها مطلوبة ووجوب القضاء ممنوعة فان الاسلام يجب اى يقطع
 ما كان قبله من الخطايا والذنوب فهو اى الاسلام كانه قضاء عن
 الكل اى كل ما فات من الكافر قبل الاسلام فانه كما تفرغ الذمة بالقضاء
 عند عدم الاداء كذلك تفرغ ذمة الكافر بالاسلام اذ الاسلام قد عهده
 للمعصيات فلا حاجة للقضاء او قلنا انه اى القضاء باجر جديد غير المار
 والامر الجديد لم يوجد في حق الكافر فلم يجب القضاء عليه فوجوب القضاء على
 الكافر ليس بلازم لصحة تكليفه والدليل للمثبت الايات الموعدة بسبب
 ترك الفروع منها قوله تعالى فويل للمشرئين الذين لا يؤتون الزكاة وقوله تعالى
 والذين لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله ايضا عذب له العذاب وقوله تعالى
 فلا صدق ولا صلى وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
 ولم نك نطعم المسكين اى لم نؤد الزكاة فلو لم يكونوا مكلفين بالفروع
 لما اوعدهم الله على تركها والايات الآمرة بالعبادة تنافي لهم منها قوله

يا ايها الناس اعبدوا ربكم فان لفظ الناس عام للكفار والمؤمنين
 ومنها قوله تعالى وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَاسِبٌ البيت الى غير ذلك كقوله
 تعالى وَمَا تَفْرُقُ او ثَوَّالِ الكتاب الامن بعد ما جابرتهم البينة واما امر
 الاليعبد واخلصهم من له الدين حقار وبقبوا الصلوة ويوتوا الزكوة و
 ذلك دين القيمة وقوله تعالى وَلَوْ طَافَ او قال لقومه أَتَا قَوْمَ الفاحشة
 ما سيقمكم بها من احد من العالمين وقوله ثُمَّ والى مدين اخاهم شعيبا
 قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره وقد جئكم ببينة من ربكم فادعوا
 الكليل اليزان والكفر لا يصلح ان يكون فانها من دخولهم لانهم متمكنون من
 الزان بالايان وبهذه الطريق يقال المحدث ما مور بالصلوة فثبت ان
المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم علما بالمقتضى
 السلام عن المعارض فثبت انهم مكلفون ببعض الاوامر وبعض النواهي
 فكذلك البراقى اما قياسا ولانه لا قائل بالفرق والتأويل في الكل
 ان في كل الآيات مثلا ان يقال لم تك من المصلين ولم تك نظمهم السكين
 كناية عن نفى الاسلام نفيا للشئ بنفى لوازمه والمراد من العبادة الايمان
 والمعرفة ولفظ الناس مخصوص بالمسلمين المراد باقامة الصلوة والزكوة
 اعتقادا وتهيئها والمراد بعد حصول الشرط وهو الايمان كالاستطاعة في الحج
 وغير ذلك من التاويلات في بواقي الآيات لجيد لانه صرف عن الظاهر بدون
 ضرورة داعية اليه وذكر الامام في الحصول في قوله تعالى قالوا لم تك من المصلين
 الآية مباحث كثيرة منها ان هذا التعليل حكايية عن قول الكفار فلا يكون حجة

مقدمة التاويل
 في الكل يعبد
 حال الصلوة
 السكين اكرام
 عن عدم الزان
 في تخصيص
 الناس والركن
 بعد حصول الشرط
 كالاصلية في
 الحج الى غير ذلك
 ١٢
 رجمه الله
 تعالى

قد كثر التفسير
 واما التفسير
 كون الفعل في الماضي
 كذا يستلزم سبق
 الدافعة فلا يخلط
 قبلها بغيره انفيه
 نظرا لان العزم
 هو سلب
 من غير التردد
 في جهة واحدة

واجاب بان ذلك يجب ان يكون صدقا لانه لو كان كذبا لم يكن كذبهم مع
 تعالى بامين كذبهم **مسئلة** لا تخليفت الا بالفعل لا بالعدم
 قال اكثر المتكلمين خلافا لكثير من المعتزلة منهم ابو هاشم فانهم قالوا
 بالتكليف ينشئ الفعل ايضا كما في النهي نص عليه ابن ابي حبيب في المختصر
 وقرره القاضي عسند في شرحه وابن امير الحاج في التقرير وغيرهم في غير ما
 وهو اى الفعل في النهي كلف النفس اى انتباهها عن الفعل النهي عنه
 قال التاج السبكي في جمع الجوامع وفاقا لوالده التتبي السبكي وابن ابي حبيب
 في المختصر وقرره القاضي عسند في شرحه وقيل الفعل هو فعل الضد كما
 نص عليه البيضاوي في المنهاج وقرره الاسنوي في شرحه حيث قال
 المطلوب بالنهي هو الذي تعلق النهي به انا هو فعل ضد المشي عنه فاذا قال
 لا تتحرك معناه اسكن وعند ابى هاشم والغزالي هو ان لا يفعل وهو عدم الحركة
 في هذا المثال انتهى يعني عند ابى هاشم والغزالي الكلف به في النهي الاستفاد
 الفعل لا الفعل وذكر المحلى في شرح جمع الجوامع فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب
 منه على الاول الانتباه عن التحرك المحاصل لفعل ضده وعلى الثاني في فعل
 ضده يعني السكون وعلى الثالث انتفاء التحرك ولما كان النزاع يرجع
 ان عدم هل يصلح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان عدم مقدور ام
 اراد ان يبين هذا المعنى بحيث تكشف المسئلة انكشافا تاما فقال لا تتحرك
 لاحد في عدم الفعل لعدم المشية اذ علة وجود الفعل هي المشية فعدم
 المشية علة لعدم الفعل فان علة العلم معدة علة الوجود واما

قول بل عدم الفعل المشقة
 آه وبقيل ان لا يكون
 عند الطلب لفعل الشئ
 اجابته واما السلام
 جاز في الاشارة الى
 من كماله النفس سلك
 منه روح طبع
 فلا سبيل الى دفع

من على الوجود وقد ما يكون علة لعدم الوجود وهذا لعدم لا يصلح ان يكون
 من على التكليف والثواب فلا نزاع فيه قبل النزاع في عدم الفعل المشقة
 وهو اى هذا العدم الذى يلحق به الامتناع فى النهى ويتوحد
 عليه اى على هذا الامتناع الثواب فنقول ان العدم ليس محل التكليف
 لانه لا تتعلق به اى بالعدم المشقة بالذات لانها اى المشقة تقتضى
 المشقة اى كون متعلقها شيئا وجوديا والعدم من حيث هو
 اى عدم لا شئ محض فلا سبيل اليه اى الى العدم لا بتعلقها
 اى المشقة بما هو وسيلة اليه اى الى العدم وهو اى الوسيلة
 الكف عنه اى كف النفس عن الفعل والعزم على الترك وحمل
 التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشقة بالذات وهو اى كون الوسيلة التي
 اى كف متعلق المشقة معنى مقدر ورايه العدم وهو ايضا معنى
 ان اشدها اى المقدورية لا يستمر الى العدم فان استمر الكف الذى
 هو الوسيلة يستمر العدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر العدم ولا اى ان
 لم يكن المعنى ما ذكر فلا تصح مقدورية العدم واستمراره بالقدره لان العدم
 من الازل بالتفار علة الوجود فالعدم اصل ثابت قبل القدرة غير
 داخل تحت القدرة فلا معنى لمقدورية العدم واستمراره اى استمرار
 العدم باستمرار عدمه علة الوجود لا بالقدره اذ ما يتحقق بعلة
 لا يتحقق باخرى فيكون استمرار اثر الاستمرار عدم علة الوجود لا اثر المقدرة
 فلا معنى لقولهم اثر المقدورية استمرار العدم ولعل اى لاجل ان العدم يكون

لما يقال ان كان الطلوع
 فالتكليف الكف فاذ كان ذلك الطلوع
 ترتب العقاب كما سجد على ما على امر آخر
 وترتفع الزنا والذنب لثبوت رفع فى التنزل
 الاطلوب واحد ولا عقاب الا بترك
 مطلوب ١٢ منه رحمة لوجه
 مطلوب لا بالقدرة فيه دفع
 قول فى دفع الاستحباب بان الفعل
 يقال فى دفع الاستحباب بان الفعل

كان معدوما واد استمر ثابت
 ٢٣٥
 قبل القدرة فلا يكون اثر
 القدرة المتعذرة من ان اثر القدرة
 استمراره اذ علة ان لا يفعل فلا يجوز
 ذلك لانه كما ان العدم الاصل
 بعدم علة الوجود ذلك استمراره على
 باستمرار عدم علة الوجود واذ كان شئ
 معلا بعلة كان ضروريا فلا يصلح
 لعدم اثره كما يشتهر ان عدم لغيره يرتب
 على اعادة العدم وقد ترتب

على اعادة الوجود فقول
 بان الراد من اعادة العدم
 ارادة الكف المستمر
 ارادة العدم
 نقاسا

الا بانتفاء مشيئة الوجود والمشيئة انما يتعلق بالكلت عرفوها اسي عرفوا القدر
 بان شاء فعل وان شاء لم يفعل اسي كلف ففزعوا الترك الذي هو
 الفعل على المشيئة دون ان عرفوها بان شاء فعل وان شاء لم يفعل
 فلم يفرعوا العدم على المشيئة اجمع ففزعوا بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
 ففزعوا العدم على عدم المشيئة قال القاضي غصن في شرح المختصر في كيفية
 طرف النفي اثر انه لم يشاء فلم يفعل انتهى قال التفتازاني في شرح الشرح
 بما حاصله انا لانفسر القادر بالذي ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشاء
 لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشيئة وكان
 الفعل مما يصح ترتيبه على المشيئة ويخرج العبادات التي ليست كذلك انتهى
 وقال القاضي ميرزا حسان في محاشية شرح المختصر اقول فيه بحث انا اولاً
 قلان كلامه رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مما لم يتحقق به المشيئة وليس كنه
 بل عدم الفعل قد يرتب على ارادة العدم وقد يرتب على عدم ارادة الوجود على
 ما هو مصرح في الكتب الكلامية واما ثانياً قلان تفسير القادر بما ذكره تفسير
 منسوب الى الفلاسفة وليس مرضياً عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة
 اشتهوا هذا المعنى لله تعالى وقد منعه المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس
 الاختيار ولا ينافي الايجاب فالاصوب ان يقال انا لانفسر القادر بالذي
 ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء لم يفعل فعل عدم الفعل بل
 بالذي يصح منه الفعل بان شاء وفعل وجوده وصح منه الترك بان شاء
 اولم يشاء لم يفعل شيئاً لانه فعل العدم هذا انتهى وذكر الابرار في محاشية

شرح المختصر تفسير القول القاضى عند لم يشاء فلم يفعل أى لم يشاء الفعل
 وشارع عدمه فلم يفعل لأنه فعل عدمه أو لا يكفى في كون عدمه اثراً محجوراً عنه
 لم يشاء فلم يفعل لأن نالهم بفعله الموجب بالذات يصدق عليه أنه لم يشاء فلم يفعل
 وليس اثر القدرية بالاتفاق انتهى وقال الفاضل ميرزا جان واما ما قيل
 عليهم أنه لا يكفى في كون عدمه اثراً محجوراً عنه لم يشاء فلم يفعل لأن نالهم بفعله الموجب
 بالذات يصدق عليه أنه لم يشاء فلم يفعل بعد أن كان بحيث إذا شاء وفعل فخرج
 نالهم بفعله الموجب بالذات والحاصل أنه جعل عدم الفعل مستنداً إلى عدمه ^{المشيتية}
 المستلزمة كان وجوده باعثاً لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا القول
 المتعرض أنه لم يتبين بقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح تترتب عليه المشيتية حيث
 ذكره قيد الترتب لعدم على عدم المشيتية لرفع هذا الوهم فتدبر انتهى فصل
 في حاشية شرح المختصر لميرزا جان في الرد على كون الكلف مطلوباً في الشيء
 بأنه لو كان المطلوب في الشيء هو الكلف فحين الغفلة عن الفعل الحرام المنهي عنه
 بأن لا يعرف الجهد المكلف الزمان مثلاً يلزم فروقات الواجب وهو كلف
 إذا كلف حين الغفلة فيعاقب أو يذم بترك الواجب مع أنه ليس كذلك
 عند أحد قلنا في جوابه موافقاً لما أجاب به الفاضل ميرزا جان أن جواباً
 كل واجب متين بالشعور إذا كان تكليفاً للحافظ فحين الغفلة غير مكلف ^{بذلك}
 وجوب ولا عقاب ونجد الشعور بحجب العزم على الترك وإلا سمى
 وإن لم يوجد العزم يعاقب على تركه بناء على عدم إتيان الفعل للقدرة
 وهو العزم الواجب عليه والحاصل أى حاصل هذا البحث أن لا منتال

الذي يترتب عليه الثواب لا يكون إلا بالاتباع بالمقدور أي بالفعل المقتضى
 وهو أي المقتدر للفعل في الآخر الكف في النفس ما عدمه إلا امتثال الواجب
 للعصيان فيكون لعدم اتباع المقتدر كما في ترك الواجب
 فان عدم الامتنال فيه لعدم اتباع الواجب المقتدر الذي كان المكلف
 قادر عليه فيكون عدم الامتنال تارة لتعطل المقدور اذا كان المقدور
 شرا وعدمه خيرا كما في فعل الحرام وما العدم المقتدر وبالله
 فعدمه أي لكون هذا العدم عدما لا دخلا له أي لهذا العدم في
 شيء من الثواب والعقاب والامتنال وعدمه واذا تم هذا فلا بد مما قيل
 في حاشية شرح المختصر ميرزا جان لو لم يكن عدم الفعل مقدورا
 لم يترتب إلا تتم في ترك الواجب أي عدم اتباعه إلا بالكف عنه
 أي عن الواجب والعزم على تركه فيلزم ان لا يشترط ترك الواجب بالكف
 نفسه عند كان بالملازمة بين عدم مقتدرية عدم الفعل وبين عدم ترتب
 الاثم بترك الواجب مصنوعة فان الاثم قد يكون لعدم اتباع
 المقتدر اذا كان المقتدر واجبا وان لم يكن العدم في نفسه مقتدرا
 والمعتذر القائلون بكون التكليف في النبي بالعدم لا بالفعل منهم البشائر
 قالوا استدلوا على قولهم ان من دعي الى الزنا فلم يفعل الزنا
 يمدح عند العقلاء على انه لم يزين من غير ان يخطئ ببال
 العقلاء او ببال المدعى الى الزنا فعل الضد أي ضد الزنا حتى يسيب
 المدح الى فعل الضد قلنا في الجواب ان المدح على عدم فعل الزنا

جهنم في فان العدم ليس في وسعة فلا يدرج عليه بل المدح انما هو
 على الكف عنه اى عن الزنا والكف فعل الضد هذا اى فذوق
سبب التمسك الى ابن الحسن الا شحوى ان التكليف
 قبل الفصل بل الفعل وشار بقوله نسب الى انه لم يثبت عن الاشعرى
 نصاً بل من نسب عنه من قول الاشعرى القدرة مع لفعل التكليف
 الا بالقدرة وهو اى نفى التكليف قبل الفعل غلط بالضرورة وكما كيف
 لا يكون غلطاً واحتمال انه يلزم منه نفي التكليف الكافر بالايمان
 اذ الايمان لم يوجد في الكافر وقت كونه كافراً وقبل الايمان لا يتكليف به
 فهو حقيق وايضا يلزم منه نفى الامتنان فانه اى الامتنان باختيار
الفصل بعاء العلم بالتكليف بان يعلم المأمور او لا انه مكلف بهذا الفعل
 ثم اختاره بعد ذلك وامتثل ومع ذلك اى كون هذا المنسب
 المنسوب الى الاشعرى غلطاً بالضرورة قد تبعه اى هذا المنسب
 جماعة من الناس منهم اى من تلك الجماعة صاحب المنهاج
 موافقاً لما قاله الامام في الحصول من انه ذهب الى ان الشخص انما
 يصير مأموراً بالفعل عند مباشرة له والموجود قبل ذلك ليس امرأ بل
 هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مأموراً ووافق الاشعرى في ذلك
 النجاشي من المختارة ومحمد بن عيسى وابن الراوندى وابو عيسى الوارق وذكر
 الاسخوي فى شرح المنهاج وهو مشكل من وجوه احد ما انه لو لم يأت الى
 سبب التكليف فانه يقول لا افضل حتى اكلف ولا اكلف حتى افضل

ان جعلهم السابق اعلا ما يلزمه وحول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير ان
 الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مأمورا لكونه انما يصير مأمورا عند
 مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر ورح فيكون الاخبار بحسب
 الامر غير مطابق الثالث ان اصحابنا قد نصوا على ان الامر يجب ان يعلم
 كونه مأمورا قبل المباشرة فهذا العلم الثمان مطابقا فهو مأمور قبلها وان
 لم يكن مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك الرابع ان امام الحرمين وغيره
 صرحوا بان الاشعرى لم ينص على جواز تكليف بالالطاف وانما اخذوا
 قاعدتين احدهما ان القدرة مع الفعل كما سيأتي بيانه والثانية ان
 التكليف قبل الفعل فعلنا ان المذكور هنا عكس مذهب الاشعرى
 الخامس ان الامام في الحصول لما قرر جواز التكليف بالالطاف استدل
 عليه بوجود منها ان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالاساءة القدر
 غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بالالطاف وذكر نحوه في المنتخب
 هو من قضا لما ذكره ههنا قال القرافي في شرح المحصول وهذا هو
 الغرض مسائل اصول الفقه والله دسرا كما امر اسي امام الحرمين حيث
 قاله في البرهان والذاهب الى ان التكليف عند الفعل مذهب كل نفسية
 اسي هذا المذهب عاقل لنفسه وقال الامام في كتابه الاحكام التكليف
 ثابت قبله اسي قبل الفعل وبه قالت المعتزلة لا يقال ان القدرة مع الفعل
 ولا توجد قبله فلو كان مكانا قبل الفعل لكان مكلفا بالقدرة عليه هو
 محال لانا نقول لا يستجيب هذا على المعتزلة فانهم يقولون بان القدرة قبل الفعل

كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين
 وكذلك على امام الحرمين فانه قال ومن المصنف من نفسه علم ان معنى القدرة
 هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقد يجاب بان التكليف
 الذي اشبهنا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان
 يكون تكليفًا بالقدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال اى قبل المباشرة
 انما هو ما يقع الفعل في ثاني الحال اى حال المباشرة واجاب عنه صاحب
 المنهاج بان الابقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به حال
 في الحال اى قبل الفعل لا يلزم من امتناع التكليف بفعل قبل التلبس بامتناع التكليف
 بالابقاع لان الغرض انه لو كان الابقاع غير الفعل فيعود الكلام الى هذا الابقاع فيقول
 هذا الابقاع المكلف به بل وقع التكليف به حال وقوعه او قبله فان كان
 حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان
 قبله فيلزم ان يكون مكلفًا بالقدرة له عليه لان القدرة مع الفعل فاقولوا
 التكليف انما هو بالابقاع هذا الابقاع فنقول الكلام اليه ويؤدى الى
 التسلسل او ينتهي الى الابقاع يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى
 قال الاسنوى في شرح المنهاج والذي قاله ضعيف فان قول خصم
 انه مكلف في الحال بالابقاع في ثاني الحال لا شك ان معناه ان التكليف
 في الحال والمكلف به هو الابقاع في ثاني الحال وهو زمان القدرة فكيف
 يصح الاعتراض بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الابقاع مكلف به في الحال
 وليس كذلك ويتضح هذا بمسئلة ذكرها الامام في الحصول عقيب هذه المسئلة

في الطلب يتبين
 باننا في قولنا ان
 وان لا بد من الجبر
 فكيف ياتي التكليف
 حاله في الوجود
 وبقية من الوجود
 فان في الوجود
 سابق للوجود
 الوجود وانشاء
 الضمير في الوجود
 التكليف في الوجود
 رحمه الله تعالى

فقال اذا قال السيد لعبده صم عدا قال لا ممتنع في الحال بشرط تقابل الماد
 قابلا على الفعل قال فاما اذا علم الله تعالى ان ربيد اسموت عدا فهل يصح
 ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم غذا بشرط حيوته فيه خلاف قطع الفصح
 ابو بكر والغزالي يجوزوه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد الفصح
 بهده المسئلة انه يصح ان يومر الان بالفعل في ثاني الحال ^{بمقطع التكليف}
 بعده اى بعد الفعل اتفاقا وانا النزاع في بقار التكليف حال الفعل
 بل هو اى التكليف باق حال حدوثه اى حدوث الفعل ^{بمقطع}
 قال بيه اى ببقار التكليف حال حدوث الفعل ابو الحسن الكاشغري
 وهو اى ما قالى به الاشعري من ببقار التكليف حال حدوث الفعل
 باطل لانه اى هذا القول كما نقول اى كقولنا بان الطلب باق
 حين وجود المطلوب وهو اى ببقار الطلب حين وجود المطلوب
 كما يتبين انه باطل لان الطلب يستدعي عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب
 كيف يتبين الطلب هذا ما خذ مما ذكره ابن الحاجب في المختصر بقوله وان
 اراد تخيير التكليف باق فتكليف باسما والموجود وهو محال لعدم صحة ^{الاستلزام}
 فتنية فائدة التكليف انتهى وشرح القاضي عضد بقوله وان اراد ان
 تخيير التكليف باق بعد فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف باسما
 الموجود وهو محال ولانه تنفئة فائدة التكليف وهو الاستلزام لانه ^{الاستلزام}
 عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلما انتهى وقال
 التفات في في شرح الشرح واما ما ذكر في امتناع ببقار تخيير التكليف

حال حدوث الفعل من ان التكليف بايجاد الموجود وهو محال فمغلطه فان
 المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الاليجاد انتهى واجاب
 الالهري في حاشيته شرح المختصر عما اورده التفتازاني بقوله ضمير هو عائد
 الى التكليف اي طلب ايجاد ما هو موجود ومتنع لان الطلب يستدعي
 عدم المطلوب كما مر لا الى الاليجاد ليرد عليه ان ايجاد الموجود وانما يكون
 محالا لو كان التأثير سابقا على الاثر كما هو مذموب المعتزلة اما اذا كان
 التأثير عين الاثر في الخارج او مقرونا له فلا كما صرح به في الموقف انتهى
 واجاب الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر عنه بقوله اقول
 جعل ضمير هو في قوله وهو محال راجعا الى الاليجاد ولك ان ترجعه الى
 التكليف وبوجه ان التكليف طلب الطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل
 وقت الطلب على ما سبق فطلب ايجاد الموجود حين الطلب محال و
 ان كان وجوده بهذا الاليجاد ويمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود وتوجيهه بان
 يقال لو كان التكليف باقيا عند وجود الفعل وحدوثه وهو يستدعي مطلوبا
 غير حاصل عند الطلب فالتكليف المتعارف لزمان وجود الفعل تكليف
 بايجاد ما قد وجد قبل هذا الاليجاد وهو زمان التكليف والطلب فظهر ان اور
 رحمه الله بالمغلطه ناشية مما ذكر الشارح المحقق ففكر انتهى وانت تعلم
 ان ايراد التفتازاني على كلام الشارح رحمه الله وفي كلام الشارح رحمه الله
 لا احتمال لان يرجع ضمير هو في قوله هو محال الى التكليف بل بايجاد الموجود
 متعين للموضع وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر و

اما ما يقال لتصح ما قال به الاشعري من بقا التكليف حال حدوث الفعل
 ان التكليف متعلق بالذات بالمجموع اى بمجموع الفعل من حيث
 مجموع وهو اى ذلك المجموع انما يحدث شيئا فشيئا على
 التدريج واما لم يحصل بالتمام لم ينقطع التكليف فيلزم مفادته
 اى مقارنة التكليف بالحدوث اى بحدوث الفعل ولا يلزم طلب
 لان المجموع انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير لم يوجد الجزء الاخير لم يوجد المجموع
 فصح انه اى ان هذا القول لا يتم في الانبياء وهى الامور الموجودة
 في الآن الذى هو طرف الزمان الغير المنقسم اصلا فانها لا يحدث شيئا فشيئا
 فليس لها الا ان يحدث فلو بقي التكليف حال حدوثها يلزم طلب وجود
 فلا يتم قول الاشعري الا فى امور لا تكون انبياء صرفة فاصلا فسادا
 لان الفعل اذا كان مستمدا من الاجزاء وقسم الى الاجزاء كان الطلب
 المتعلق به اى بذلك الفعل محلا الى الاجزاء بحسب اجزاء الفعل و
 كل جزء من الطلب بازاء جزء من الفعل فيتعلق جزء من الطلب بجزء من
 الفعل وكل جزء منه اى من الفعل مسبوق بجزء من الطلب
 فكل جزء من الطلب يكون سابقا على حدوث جزء من الفعل واما الطلب
 المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزء الاخير ولا يكون مقارنا لحدوثه الذى
 هو فى ان حدوث المجموع وينبغي ان يعلم ان قوله فصح انه لا يتم فى الانبياء
 مدرج فيما ذكره الفاضل ميرزا حبان وليس من كلامه والاشعري
 الزاهبون الى بقا التكليف حال حدوث الفعل قالوا فى الاستدلال

تذكر ان الالف لا تقبل
لما كان عدم القدرة
بالفعل ثابتا
التكليف ثابتا
الاشياء لا تقدر
عند ان يكون
ما لا يقدر في زمان

على مذهبهم الفعل مقدور متعلق به القدرة حينئذ اى حين حدوث
الفعل لانه اى لان الفعل اثر القدرة واذا كان الفعل اثر للقدرة
فمكون القدرة متعلق به وهو معنى كونه مقدورا واذا كان الفعل مقدورا
فيصح التكليف به اى بالفعل حين حدوث الفعل اذ لا ما يقع عن
صحة التكليف بالفعل الا عدم القدرة على الفعل وقد انتمى المانع
حين حدوثه وهو عدم القدرة عليه لكونه مقدورا حينئذ قلنا فى رد
به الاستدلال لا نسلم انه اى الفعل اثرها اى اثر القدرة فانه
اى الثان لا تأثير للقدرة المحادثة فى الفعل عنه كم اى عند
الاشاعة بخلاف المعتزلة فان القدرة المحادثة عندهم مؤثرة فى فعل
واذا لم يكن الفعل اثر للقدرة لم يكن مقدورا ولو سلم ان الفعل اثر للقدرة
بنار على التأثير الصوري التوهم عند الاشاعة فلا نسلم انه اى كون
الفعل اثر للقدرة ليستلزم المقدورية اى مقدورية الفعل
حين حدوثه فانه اى فان الفعل يجب بالاختيار لان الشئ ما
لم يجب لم يوجد فاذا وجد الفعل يكون واجبا والواجب لا يكون
مقدورا ولو سلم كون الفعل اثر للقدرة واستلزام كونه اثرا
للقدرة للمقدورية فلا نسلم ان المقدور يصح التكليف به ولا يمانع
من صحة التكليف الا ذلك اى عدم القدرة بل المانع من صحة التكليف
لزوم طلب المطلوب الموجود مستلزمة القدرة بشرط التكليف
اتفاقا بين اهل السنة واكثر اهل الاهور لكن تلك القدرة موجبة قبل

عدم القدرة فى زمان
القيام بالفعل فلا وجود للمانع
فقدرة بمراسمته
سلك قولنا لا نسلم ان اثرها
يكن دفع الاول بان المانع لا يمانع
الخطية والمثبت بعينه وجود
القدرة التوهم مع الفعل و
بانه لا مانع
دفع الثاني
عندهم عقلا ولما اجروا تحت
المطلوب عن العلة الثالثة ويبدو
قد جازى ويليل قدم العالم
كم بين فى موضعه
رسمه العدد الخامس

الفعل عندنا أي عند الماتريدية وعند المعتزلة كما فقد من المعتزلة
 إمام سحرين في الشامل والامام نحر الدين في معالم اصول الدين والقاضي
 مضمه في المواقف لكن المراد من المعتزلة أكثرهم كما نص عليه السيد في شرح
 المواقف وموجودة معه أي مع الفعل لا قبل الفعل عند المعتزلة
 والدليل لنا أي للماتريدية وألا أنها أي القدرة بشرط الفعل
 اختياري أي شرط الفعل الاختياري وهو أي الشرط يوجد قبل
 المشروط بالزمان فالقدرة قبله قدس لعل إشارة إلى أن تقدم الشرط على
 المسترودا هو تقدم بالطبع بالزمان فلا ينافي في العينة الزمانية التي هي ندر حسب
 الأشعيه وقال أوستاذ الأوستاذ في التشرح لعل هذا مبني على ما قاله الحكماء
 أن وجود المعلول من الفعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعينه زمانية
 وإن المراد يجب تأخره صريحا عن إرادة المريد ولذا امتنعوا من أن يكون
 معلول المختار قدريا والدليل لنا قنا أن القدرة على الفعل لو كانت
 معه أي مع الفعل لا قبل الفعل لزم هذا هو كون الكافر مكلفا
 بالإيمان قبله أي قبل الإيمان حين الكفر لأنه أي الإيمان غير مفقود
 له أي للكافر في تلك الحالة أي في حالة الكفر لأن القدرة مع الفعل فلا يكون
 القدرة على الإيمان مع الإيمان ولا إيمان في حالة الكفر وإذا كان الإيمان
 غير مقدور للكافر لا يكلف به أو كل خير مقدور لا يكلف به ولو جوزه تكليف
 الكافر بالإيمان مع كونه غير مقدور له فليختر تكليفه بخلق الجواهر والأعراض
 مما ليس مقدور له أو لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور

قوله وهو قبيح الشرط
 فكأن تقول شرط الفعل اختيارا
 يوجد مع الفعل بالقدرة ولا القدرة
 نفسها ولا شك أن كون الفعل
 حايث أن يتحقق به العذر مضم
 على الفعل ١٢ مسلم ررح
 ٦ سلام على
 على قوله لم يدر
 يعني لو كان القدرة أي أي
 شرط التكليف قبل الفعل بل هو
 اشتراط الصحة من الكافر الذي
 على الكفر لا ينافي في التكليف
 لا أنه في وجود الشرط لا ينافي
 لا فعل ولا فعل بالقدرة
 لا ينافي في التكليف
 لا ينافي في التكليف

مستخرج من
 شرح

تلك ليس بخلق الجليل

آه اي ليس الايمان

من الكافر متعلق بالعبادة

من القدرة اشارة

المتكليف بالعبادة

قدرة الكافر

على الحركة

وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا واجيب عن هذا الدليل من جانب الاشارة
 بان شرط التكليف عندنا اى عند الاشاعة ان يكون هو اى
 الفعل نفسه متعلقا للقدرة او يكون ضد اى ضد الفعل متعلقا
 للقدرة ففي تكليف الكافر بالايمان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا للقدرة
 الكافر فكيف ضد الايمان الذي هو الكفر متعلق بقدرة الكافر البتة فوجز شرط
 التكليف بخلاف خلق الجاهل والاعراض فانه غير مقدور له اصلا لا نفسه
 ولا منده فلا يجوز التكليف به كذا في المواقف اقول في رد ما اجاب
 صاحب المواقف بان الايمان من الكافر ليس بخلق الجواهر
 من العبد اتفاقا بين المتتبعين والاشاعة حتى لو جوز تكليف الكافر بالايمان
 لزم جواز تكليف العبد بخلق الجواهر بل الكافر وعندنا اى المتتبعين
 كالساكن اى نظر الى امكان الايمان منه عندنا كما كان الحركة من الساكن
 وعندنا هم اى عند الاشاعة كالمقيد نظر الى عدم امكان الايمان منه
 لعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادرين على
 الحركة ولكن لم يتحقق الحركة منهما بالفعل لما منع وان كان المانع في الاول عدم
 وفي الثاني القيد والكافر عند الاشاعة ليس بقادر على الايمان اصلا فحاله
 ليس كحال المقيد اضرب عن ذلك وقال كذا اى ليس الكافر عند المتتبعين
 كالساكن لان الكافر وان كان قادرا على الايمان عندنا لكن المانع وهو الكفر
 غير مفعول حتم بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع عن الحركة مرفوع
 وعند الاشاعة كالمقيد لان الكافر عندنا هم غير قادر على الايمان اصلا بخلاف

عندنا كالتقيد لا يقيد
 ولو ارادوا ان يكون
 في الكافر مانع من التقيد
 المتقيد من جوارها المانع من
 وليس كالكافر عندنا
 ذلك فتعلق الكافر بالعبادة
 فيه قدرة على الحركة ولو ارادوا
 كذا وعندنا كالتقيد لا يقيد

في اصله والفرق بين الكافر وبين
 الذين بان الاول ليس بمانع
 بالفرق بينهما في المانع
 كالمقيد في المانع
 من الكافر وان كان
 لكن الطرفين الواقع في الكافر
 بغير مقدور لوجود

القدرة التقيد
 المانع من عدم
 المتكليف بالعبادة
 المتكليف بالعبادة
 المتكليف بالعبادة
 المتكليف بالعبادة

ولا نقول ان القدرة
 بالضرورة انما هي
 بالضرورة انما هي
 بالضرورة انما هي
 بالضرورة انما هي
 بالضرورة انما هي
 بالضرورة انما هي
 بالضرورة انما هي
 بالضرورة انما هي

المقيد فانه قادر على الحركة لكن المقيد مانع عن الحركة بل الكافر عندنا
 كما المشيد فان الكافر عندنا قادر على الايمان لكن الكافر ورسخ العقائد
 الباطلة منعه عن الايمان كما ان المقيد قادر على الحركة لكن المقيد منعه
 عن الحركة وعندهم كالزمن لان الكافر عندهم ليس بقادر على الايمان
 اصلا كما ان الزمن ليس بقادر على الحركة اصلا والتفرقة بين المقيد و
 الزمن بان المقيد قادر على الحركة لكنه ممنوع عنها والزمن غير قادر عليها
 ضرورة انهم يسمونهم بالزمن لانهم متعلقا بالقدرة او ضده وبهنا وان لم يكن
 الايمان متعلقا بالقدرة لكن ضده هو الكافر متعلق بالقدرة باطل كيف
 والدلائل الدالة على اشتراط القدرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
 الا وسعها اغاقل على ان يكون نفس المكلف به لاصد مقدورا
 الاشاعة الذاهبون الى كون القدرة مع الفعل قبلوا في الاستحالة
 على تدبيرهم او لانها اى القدرة صفة متعلقة بالمقدور مثل تعلق
 الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بالكسربدون وجود المتعلق
 بالفتح محال فوجود القدرة يكون وجود المقدور محال كما ان وجود الضرب
 بدون وجود المضروب محال بهذا اقرره الامام في المحصول المنتهي في شاء

الى السنين سواء
 على النعمان والظن القضا
 على القوة المستقيمة لشروط التميز
 والعادة ومشكك في العقل
 بالضمير متعدي الى الجانب
 الى كل مقدور غير بائنة الى
 المقدور الاخر وانها مع الفعل
 فعملها يرجع الاشياء الى القدرة
 ٢٢٨
 القدرة المستقيمة والقدرة غير المستقيمة
 الفعالية التي هي على كذا
 يذوق النفس بقدرة البارئ تعالى
 الية لا يحتاج الى جبر ضعيف
 وذكره من ان الفعل في الاول
 غير ممكن فالتحقق بالقدرة الفعلية
 فانه لا يمكن
 رجمه

الاستدلال على التكييف بالإيقاظ قلنا في رد هذا الدليل بأنه منقوض
 بقدر ما البسطة تعالى فإنها ثابتة في الازل دون المقدور وكلها اى
 وان لم تكن منقوضا بقدر الباري ولم تكن قدرة الباري ثابتة في الازل
 بدون المقدور بل مع المقدور لزم قد مر العالم لان المقدور هو العالم
 فلما يقال ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور وتعلق الضرب بالمضروب
 بل الصواب ان يقال القدرة صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور
 والايجاز له فلا يستدعى وجود المقدور قال امام الحرمين ومن انصف نفسه
 علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقالوا في
 الاستدلال ثانيا انها اى القدرة عرض وهو اى العرض لا ينفى
 هذا ما بين كما هو ذهب الشيخ الى احسن الاشعري ومتبعيه من مختفي الاشعة
 والنظام والكعبى من قدما المعزلة وان قالت الفلاسفة ومجهور المعزلة
 ببقا الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات والبوا على الجبائى وابنه
 ابو الهذيل ببقا الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات
 والاصوات فلو تقدمت القدرة على الفعل المقدور لحدثت عند حدوث
 الفعل المقدور لان زمان حدوث الفعل غير زمان ما قبل الفعل فلو وجدت
 عند حدوث الفعل لبقيت زماين فاذا احدثت القدرة عند حدوث الفعل
 المقدور فلم تتعلق القدرة بالفعل المقدور وهو مستحيل كذا قرره امام الحرمين
 في البرهان والشامل قلنا في رد هذا الدليل باننا لا نعلم ان الغرض لا يتغير زمان
 اذ لم نقيم عليه دليل لنعتمد عليه ولو سلم عدم البقاء اى عدم بقاء الغرض زمان

قوله صدرت آه لا ينقض
 بالفعل المتعدا كذا يثبت
 تدبر كما تكلم القدرة بحسبها
 كمن فيه يابى في
 منه حرمه الله كما
 ورسوله على التمسك
 ٢٢٩
 فيه إشارة الى ان عدم البقاء
 كما هو ذهب المعزلة والى
 ان دليله منفي كما يظهر
 بالرجوع الى موضع ذكره
 ١١ من راجع
 لتعاقب

لكن الذي يقول به لا يقول بزواله لا الى بدل بل بخلقة امثاله فالشئ المتعلق بالفعل
 المقدور او للكلية الطبيعية الكلية التي تبقى بتوابعها امثال وهي تتعد
 بتعدد ما لتتعد بالامثال المتواردة وقالوا في الاستدلال قالوا لا يمكن
 الفعل قبله اى قبل نفسه والا يلزم تقدم الشئ على نفسه فلا يكون
 الفعل مقدورا سابقا له فاذا لم يستطع القدرة قبل الفعل وهو اى هذا الدليل
 فاسد كما تقدم لانه منقوص بقدرة البارئ تعالى وايضا وسعت التعليلية
 على نفسه محتقة بالذات واما ثبوت امكان جبر الفعل في زمان قبل زمان وجوده
 فغير صحيح بل ضرورى والا يلزم الانقلاب من الامكان الى الاستحالة والانقلاب
 محتج كذا في شرح اوستاذ الاستاذ وغيره من الشرح **فرد**
 للمسئلة القدرة الواحدة تتعلق عندنا وعند اكثر المعترلة بالامور المتضادة
 كالحركة والسكون والقيام والقعود بل بجميع مقدرات العبد متضادة كما
 او غير متضادة خلافا لاهم اى لا شعري واكثر اصحاب ان القدرة عندهم لا
 بالامور المتضادة مطلقا كما بان تكون نسبة القدرة الى الضدين سواء
 ولا بد كما بان تتعلق اولا بالبعد ثم بالبعد آخر بنا على ان القدرة عندهم مع الفعل
 ولازمة له لا قبل الفصل ولا تختلف بينهما فلو تعلقت بالضدين معا لزم اجتماع
 الضدين لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بها ولو تعلقت بالضدين
 بدلا لزم تقدم القدرة المتعلقة بالبعد الموجود اولا على المقدور الذي تعلقت
 اخر ابل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين
 او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البديل بل القدرة الواحدة لا تتعلق

قوله مطلقا لا يتصور
 او بان يكون شيئاً
 الى الضدين سواء
 ولا بد لان شيئاً
 او لا يبعد شيئاً
 يبعد آخرى كال
 قدرة واحدة للبعد

لا يمكن
 ان يكون
 شيئاً

الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما تجده عند صدور
 احد المقدورين من مفاخرها لم تجده عند صدور الآخر بخلاف الماتر يدية واكثر المتغير
 فان القدرة عندهم لما كانت ليست مع الفصل لم يلزم عليهم محذور من تعلقاتها
 بجميع مقدورات العبد متضادة كانت او غير متضادة وقول الى ما شئتم من المتغير
 متروك وادوا فاحشا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها
 كالاتقادات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا
 بجميع مقدوراتها من الاعتقادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل
 واحدة من قدرة القلب قدرة الجوارح يتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلق
 الاخرى قال تارة ثالثة كل واحدة من قدرة القلب و قدرة الجوارح يتعلق
 بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منها لا يؤثر في
 متعلقات الاخرى لعدم الاله اى يمتنع ايسجا و افعال الجوارح بالقدرة القائمة
 بالقلب لعدم الالات المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس قال
 مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها معا دون القدرة العضوية فانها
 تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندى من المعتزلة
 وكثير من الاشاعرة تتعلق القدرة السحاوثة بالصندين بدلا لا معا ووجه المعتزلة
 على ان القدرة الواحدة تتعلق بالتمائلات من جنس واحد من المقدرات على انها
 الازمنة والافات مع اتفاقهم باسمهم على انه لا يقع بتلك القدرة الواحدة
 مثلان في محل واحد في وقت واحد ووفق الامام الرارى في المباحث المشتملة
 بين ندرسى الاشعرى والمعتزلة وجمع بينهما بان الشيخ الاشعرى اراد بالقدرة القوة

قوله هو نفسية منه آه
 لا يهاذي في ما يمكن به الامور
 لكن ادراك الامور به بدنيا
 كان او بالياء ولا يشك
 ان سلامة الآلات و
 صحة الاسباب لا تهم لهاد
 دليل الوجود بما في قيمته
 ٢٥٦
 مما هو في خلق الاحكام
 ما كان من الممكن الزاد والاضا
 على من غير ما يمكن ان يكون
 زاد مصدر ان في غير حرج
 غائبا واما ان تحمل الكيف
 العادي في نفس الكيفين
 قد لا يضر على الشيء لعدم
 تفرق بعض بالعدم لعدم
 منه حرج

المستجمعة بشرائط التأثير فذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالقدرة
 والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة فذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها
 بالامور المتضاوة وقد قيل هذا الذي ذكره الامام الرازي للتوفيق بين القولين
 لا يوافق مذاهب الشيخ الاشعري فان القدرة الحادثة عنده غير مشروطة
 فكيف ليح ان يحيل مذهبه على انه اراد بالقوة القوة المستجمعة بشرائط التأثير
 الا ان يتل المراد بشرائط التأثير الشرائط التي جرت العادة بوجودها
 المحتملة ورعدها **مسئلة** قسم الخفية القدرة المشروطة
 في التكليف الى **ممكنة** بصيغة اسم الفاعل من التمكن مفسرة
 بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو اى تفسير الممكنة بسلامة
 والصحة تفسيره بالانحراف لان القدرة الممكنة اى ما يمكن به الامور
 اى الامور به بدنيا كان او بالياء من غير حرج غالبا ويلزمه سلامة الآلات
 وصحة الاسباب وانما قيدنا بقولنا من غير حرج غالبا لتبعنا لصدر الشريعة
 في التوجيه لانهم جعلوا الزاد والراحة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه
 قد يتكهن من ادا الحج بدون الزاد والراحة نادرا وبدون الراحلة كثر الكثر
 لا يمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب والضعف في الاستحباب
 انه لا حاجة اليه لجواز ان يحيل التمكن على العادي في جنس الكيفين وتذكرة لبعض
 على المتى لعدم تقرر بعض بالصوم في السفر والى **ممكنة** بصيغة اسم الفاعل
 من التيسير فاضله اى انه عليه اى الممكنة لزيادة صحة سببها
 فيها على الصحة والسلامة اللتان هما في الممكنة فضلا منه تعالى على العباد

باليسر لحصول السهولة في الاداء باشتراطها ولهذا شرطت في اكثر الواجبات
 المالية للبدنية لان اداءها اشق على النفس من البدنية اذ المال محبوب النفس
 في حق العامة ومغارة المحبوب بالاختيار امر شاق والاولى ان لا يفتقر
 المكثرة ان كان الفعل بها اى بهذه القدرة مع العزم اى مع ارادة الفعل
 غالباً على الظن كوقت الصلوة قبل التضييق فالواجب على القادر الاداء
 للفعل الواجب المشروط بهذه القدرة عينا اى عين ذلك الفعل لا خلفه
 فان فات الاداء بلا تقصير بان نام عن الصلوة مثلاً او شربها حتى
 انقضت وقت اداءها لم ياتم ويجب القضاء كانه اى لهذا الواجب
 خلف والا اى وان لم يكن خلف كصلوة العيدين مثلاً فلا قضاء ولا
 اثم وان قصر بتقويت الواجب بان جاز وقت الصلوة مثلاً ولم يؤد
 عمداً من غير نوم ولا نسيان مع التذكر اثم هذا القادر مطلقاً سوار كان
 لهذا الواجب خلف اولا ويجب القضاء مع الاثم ان كان له خلف وان لم يكن
 الفعل بها مع العزم غالباً على الظن وجب الاداء للفعل لا لعينه بل
 ليسترتب القضاء اى ليظهر الوجوب في القضاء فانه فرع وجوب الاداء
 عند التحقيق كذا في التقرير كالا هلية في الجزاء الاخير من الوقت بحيث
 لا يسع اداء الواجب كاسلام الكافر وطهارة الحائض وبلوغ الصغير في الجزاء
 الاخير من وقت الصلوة بحيث لا يسع اداءها فالصلوة واجبة عليهم لا
 لاداءها بل لقضائها وهذا مذموم جمهور الحقيقة خلافاً لوفد فانه يقول ان
 قضاء الصلوة ليست لواجبة عليهم فلا وجوب لاداءهم عنده لا اعتبار

اى لا اعتبار زفرنى وجوب القطار الالهية قدس ما يستلزمه الادوار اى فى
 مقدار الوقت الذى يستلزمه الادوار فستدفع الادوار فيه يجب القطار عنده
 وفى التحديد لابن الهمام استدل لا على مذنب جمهورا مخفية ور
 على زفر لانه لا قطع بالاخير لا مكان الا امتداد للوقت بايقاف اندك
 الشمس يعنى لا قطع بان ذلك الجزء الذى تثبت فيه الالهية آخر الاجزاء بل
 كل جزء يتوهم معه انه ليس اخر فامى جزء كان منه مسلمات الات لفعل يجب
 عنده التكليف اقول رد الما فى التحرير يلزمه ما فى التحرير ان لا لقطع بالتتابع
 اى يكون الوقت مضيقا لقيام احتمال الامتداد والاحمال انه قد يقطع
 التضييق بوصول الشمس الى قريب من الافق بالضرورة كما هو ظاهر على الكل
 فعدم القطع بالتضييق باطل والا يلزم احتمال التضييقين بطلان اللازم
 يستلزم بطلان الملزوم ولا يخفى عليك انه لو التزم ان لا قطع بالتضييق
 وشع الضرورة فامى دليل على خلافه بل الظاهر ان الحركة الفلكية انما تثبت
 على ما يراه الفلاسفة فالقطع بالاخير والتضييق ثابتة لانه لا يمكن قيام الشمس
 والامتداد فى الاوقات على ما ثبتت عندهم بالادلة المذكورة فى البيضة
 والافلام يظهر ما يدل على ان الحركات الفلكية وانما على شق واحد لا بالعقل
 ولا بالشرع بل بالنسج يكون ويطور الحركة فى كل اتم وايضا اقول فى الرد
 الامتداد بازيد الاجزاء فيوسع الوقت حينئذ ولا نزاع فيه
 اى فى اتساع الوقت بل النزاع فى التضييق اذ الكلام فى الجزء الاخير على تقدير
 الامتداد لم يبق الاخير اولا امتدادا بالمد والبسط فى الجزء الاخير

لا يزداد ويزداد جزراً آخر عليه فيلزم بطلان القول بالجزء الذي لا يتجزأ
 لأنه قد امتدوا القسم وبهم مصرحون بتألف الوقت من الأجزاء التي لا تتجزأ
 ويرد عليه ما يختار أن الاستدلال بالازدياد وما قوله لا نزاع فيه أن الزيادة
 أنه لا نزاع في الاشتناع الوقوعي فسلم لكن لا يلزم من إمكان الامتداد
 بالازدياد إلا إمكان الاشتناع لا وقوع الاشتناع وإن أراد أنه لا نزاع
 في الاشتناع إلا إمكانه في منوع فإن الكلام في الجزأ الأخير المظنون لا المجرم عدم
 بمقدار الأخير جزأ بعد الزيادة ولا يضر كونه أخيراً باعتبار الزمن قبل الزيادة
 أيضاً أقول في الرد المناط للتكليف هو الأخير الواقعي من الوقت
 الأخير العيني الذي يقطع أنه أخير وإن لم يوجد في الواقع ويرد عليه
 أنه لا تسلم أن المناط هو الأخير الواقعي لا العيني كيف والتكليف عند تأجيل الوقوع
 وعند الوقوع لا وجه للتكليف وفيه ما فيه من أن قبليته التكليف عن وقوعه
 البعض لاحق للوقت المتسع للفصل الأول أن يقال في
 توجيه كلام جمهور الحنفية لا قطعاً بالنقصان الأخير من الوقت لا مكانه
 البقاء للأخيراً بل الواجب فيه ولما كان يرد أن البقاء لا ينفع لأن الظاهر
 يحكم بأن الفعل المتدكك ليس به الجزأ الأخير أو الطباق الكبير كالصلوة على
 الصغير كالجزأ الأخير من الوقت باطل فدفعه بقوله وبطلان الطبقات
 الكبير على مثل هذا الصغير وبما يمنع مستنداً بأن مراتب السيرة
 غير واقعة عند حد وهذا البيان كله حدل التحقيق فإنه لا يلزم من البيان
 إلا إمكان العادي الذي بالنظر إلى قدرة الكلف وهو الشرط في التكليف سمعاً

قالوا ان يقال
 ان قيل ان لم
 باق بعد فلما القطع باليقين
 نوع القطع بوجود الآخر
 لا قطع القضاء ولذلك
 كان ذلك القطع مغاراً
 لا أخيراً بل منسجماً
 ٢٥٥
 في العلم ما ذكره الفلاسفة
 مع أن العلوم لا تتغير
 السكيات ان الزمان لا يتغير
 منطبق عليها فظهر ١٢
 منه ١٢

والحق في تقرير الكلام لتوجيه قول جمهور المحققين القول بترتيب القضاء فاعلى
 نفس الوجوب لاعلى وجوب الاداء كما في النائم الى منى وقت الصلوة و
 حاصله على ما ذكره نظام المتد والدين في الشرح ان التقدير مبني على وجوب
 وهو يقتضي القدرة كما في النائم والمنعم عليه فالتجزر الاخير فيه تجب الصلوة
 باجل الوجوب واذا لم تحصل انتقل الحكم الى التقدير او على وجوب
 جزء من الاداء كما في النفل اذ افسد لان النفل بعد الافساد وانما
 وجب قضاءه صيانة لما وجب عليه بعد الشروع وهو التجزؤ للمؤدى وكذا
 في التجزؤ الاخير من الوقت وان لم يجب فيه اداء الفعل بتمامه لعدم سقته
 لكن يجب فيه جزء من الواجب واذا لم يات بتجزؤ من الواجب فيجب
 عليه القضاء اذ لم يمتح ما وجب الا ان الوجوب في النقل بالشروع وههنا
 قبله فتدبر لعله اشارة الى انه لا دليل على وجوب جزء من الواجب
 لان الشرح انما امرنا بالكل واما القدرة الثانية وهي القدرة المبررة
 التي يوجب لیسر الاداء على العبد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فيلقب
 بها اى بهذه القدرة الوجوب ويشترط لبقائه هذه القدرة لبقائه الواجب
 فما دامت القدرة باقية يبقى الوجوب واذا افاقت هذه القدرة سقط
 الواجب عن الذمة ولم يبق واجبا بخلاف الممكنة اذ لفواتها لا يسقط الواجب
 عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم يقدر اصلا بقى الذمة مشغولة و
 يواخذ في الآخر ولد احكموا ببقائه الحج مع خوات الراد والراحلة فانها قدرة
 ممكنة وكذا لا تسقط صدقة القطر لفوات المال فان النصاب فيها قدرة ممكنة

اذ لا اعتنوا الامن الفنى كذا فى شرح اوستا والاوستا و ذكر التفات الى
 فى التلويع ثم القدرة المكنة لما كانت شرطاً للممكن من الفعل واحداً كانت
 شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلة فلم يفتقر لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود
 وكبشر الوجود لا يلزم ان يكون شرطاً للبقاء كالشهوة فى المكاح شرط للانقطاع
 دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفته
 الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجيب بغيره والقدرة المكنة لكن بصفة
 العسر فان فيه القدرة الميسرة وواجبته بصفة اليسر فيشترط دواجمها نظر الى معنى
 العلية لان هذه العلة مما لا يمكن لبقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة
 الميسرة والواجب لا يتبع بدون صفة اليسر لانه لم يشترع الا بتلك الصفة فلهذا
 شرط لبقاء القدرة الميسرة دون المكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون الامر
 بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر انتهى كالزكوة
 فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانها اى المال المودى فى الزكوة شئ قليل
 من كثير لانه ربع العشر وخمسة واربعمائة من مائتين حرمة بعده المحلولة هذه
 اى لكون وجوب الزكوة بالقدرة الميسرة سقط وجوب الزكوة بالهلاك
 اى هلاك النصاب بعد التحول بعد التمكن بعينه بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد
 ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة بخلاف المشاع
 واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم التحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففى
 صورة الاستهلاك بان يتفق المال فى حاجته او يلقيه فى البحر قد استغقت القدرة
 الميسرة فينبغى ان لا يجيب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان

قوله ولما استدلوا
 خلاف لما فى قياض
 على الاستدلال ووجه
 الفرقان ان الاستدلال
 يقتضى على حق القدر
 فيجعل القدرة الميسرة
 باقية لتقديره بغيره
 ٢٥٤
 التقدير فى نظر الفقهاء
 ١٢ ص ٨٢

يجوز للمتردد لمن فات عنه الصلوة مثلاً ترك قضاءها إلى آخر وقت
 الحيوة بلا عذر ينال على أن القضاء موسع ينبغي أن لا يثبت لأن الوقت
 الآخر وقت تحقيق الفعل فيه ففقدت القدرة والقضاء غير واجب ترك غير الواجب
 لا يفيض إلى الاثم وقد اجمعت على التاثير أي تأثير التارك للقضاء
 بعد فوات عنه الاداء ولا يخفى عليك أن القدرة المكنته للقضاء عند
 الشارطين ليست بشرط للقضاء في جميع اوقات القضاء بل في بعض
 اوقاته وقد تحققت في صورة الترك بلا عذر فالتاثير لمحقق قدره تحدد
 ثم كان يرد على عدم اشتراط القدرة للقضاء انه يفيض إلى تكليف تارك
 في وسع العبد وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها ارباب
 يقولون فيخص الكيف الاية بالاداء وقد خصصه بالاداء فنص
 قضاء الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام آخر وقضاء الصلوة
 كقوله عبية السلام من نام عن صلوة او شيها فليصلها اذا ذكرها فان
 تلك النصوص شاملة للقادر وغيره اقول في رده الدليل اذا
 وجب الواجب كالصلوة في الجزء الاخير من الوقت بان صار
 اهل فيه فالاداء غير مقدور له وعدمه مت القدرة في القضاء بان
 قبل القضاء فالتاثير لازم على مذهب الخفية وهو مشكل لعدم
 تقصير المكلف في الاداء لانه غير مقدور له والتاثير ترك الواجب ابتداء
 على التقصير ولكن تاخير القضاء جائز لان القضاء موسع والتاثير يجب
 ويقال في توجيه الاثم ان مدار الاثم على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء

قوله نصوص قضاء
 قضاء الصوم قوله تعالى
 فعدة من ايام آخر وقضاء
 الصلوة قوله تعالى
 من نام عن صلوة او شيها
 فليصلها اذا ذكرها فان
 تلك النصوص شاملة
 للقادر وغيره اقول في
 رده الدليل اذا

قوله فعدة من ايام
 كان تأخير القضاء
 وعلى هذا فالحق
 وجوب الاداء قبل
 منه لانه

كما فهم المعترض ففى الصورة المذكورة وان لم يتحقق وجوب الادار لكن نفس
الوجوب متحقق وهو قد يتفك عن وجوب الادار والفطرة شرطا للوجوب
الادار لا لنفس الوجوب ولما كان نفس الوجوب متحققا ومقتضاه طلب
الفعل فى وقت ما ولم يتحقق الفعل اثم والمصنف اشار الىه فى السجاسة بقوله
وعلى هذا فالحق الفصل الوجوب عن وجوب الادار فتأمل انتهى ولتأمل ان
يشتق ان مدار الاثم نفس الوجوب بدون وجوب الادار والله اعلم بالصواب

الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف أي الذي تعلق الخطاب بعينه لانه حكم
لوجوب الفعل وانما اتى بالتفسير لتلا يتوهم من اول الامر ان المحكوم عليه
على ما يتعارف المنطقيون وهو بهذا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب وهو
ذلك كذا في شرح نظام الملّة والدين **مسألة** فظم المكلف
الخطاب بشرط التكليف فلا يجوز تكليف الفاعل كالساحي والناثم والجبون
والسكران وغيرهم عندنا أي عند الحنفية وكذلك عند المجتهدين من الشافعية
والمالكية وبه قال كل من منع التكليف بالاحمال كما نص عليه القاضي سفيان
شرح المختصر والمراد بفهم المكلف المقصود بان يتصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه
الاتصال لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والالتزم بالوجود والزم
ان لم يكن الكفار مكلفين كذا ذكره التفاتي في شرح الشرح والابهر في عمادية
شرح المختصر ما لزم الدور فلان العلم بكونه مكلفاً انما يصح ويصدق اذا كان
مكلفاً والفرس ان كونه مكلفاً يتوقف على العلم بانه مكلف فبوقف كل من العلم

الباب الرابع في الحكم على السبل

٢٤٠

[illegible]

والمعلوم على الآخر في التحقيق كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح
 واما لزوم عدم تخفيف الكفار فلان الكفار لا يصدقون بالخطاب كذا ذكرنا
 في حاشيته شرح الشرح وقيل اشتراط الفهم للتكليف منصوص بالتكليف
 بمعرفة الله وتقرير النقض على ما ذكره الامام ان التكليف بها حاصل بدون
 العلم بالامر وذلك لان الامر لمعرفة الله تعالى واراد فلا جائز ان يكون
 بعد حصولها لا امتناع تحصيلها حاصل فيكون واردا قبله حينئذ فيستحيل
 الاطلاع على هذا الامر لان معرفة الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل
 فقد كلف بشيء وهو غافل عنه واجيب عن هذا النقض في حاصل تاج الدين
 الارموسي والمنهاج للبيضاوي بان وجوب معرفة الله مشتق من هذا الاشتراط
 لقيام الدليل عليه والمدعى فهم المكلف بالخطاب شرط التكليف الا في اول
 الواجبات وهو معرفة الله تعالى وذكر التفاتنا في شرح الشرح فعلم هذا
 اسي على ارادة تصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتناع من فهم الخطاب
 لا التصديق به لاحاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة لان تصور الخطاب يمكن
 حصوله بدون حصول معرفة الله تعالى واجاب ابن المطهر ثم القرافي بان الامر
 بالمعرفة التفصيلية يريد بعد المعرفة الاجالية ووافقنا في الاشتراط بعض
 المجوزين للتكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو محتمل
 ههنا انض عليه ابن الحاجب في المختصر والقاضي عصفه في شرحه وفي البديع ووافقنا
 اكثر المجوزين والمفهوم من كلام الامام في الحصول والبيضاوي في المنهاج ان
 التكليفين سببا لتكليف المحال جوزوا تكليف الغافل لكن الاسنوي في

شرح المنهاج تعتبر ما به ليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فلا إشعار
 قولان فنقد ابن التلست^١ وغيره والدليل لنا ان التكليف بالفعل طلب
 الوقوع اى وقوع الفعل منه اى من المكلف امتثالا اى لا اجل
 وقوع الامتنال كما يراه مانع التكليف بالمال او طلب الوقوع منه ابتداء
 اى لا اجل الابتلاء بالعزم على الثبات واعتقاد القلب بحقيقة كما يراه قابل^٢ التكليف
 بالمال وهو اى طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء رهن لا شعور له به
 اى بالطلب حال الكونه اى طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء رهن على الصلح
 اى علم ذلك المطلوب لان طلب شيء من شخص وسهلا يعلمه باطل ضرورة
 طلب الحال حال على ما حرر في المسئلة الاولى من الباب الثالث^٣ تكليف
 ما لا فهم له يكون محالا وذكر الاوستاذ الاوستاذ في الشرح وهذا لا يتبين
 من قائل التكليف بالمال لانه لا يسلم على راسهم ان طلب الحال محال فلا يمكن
 ان يستدلوا بهذا فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم و
 هذا منتف من لا شعوره فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل في
 في قوله فتأمل لعاءه اشارة الى منع حصر الفائدة عندهم فيه كما يشعر به كلام
 الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر قبلي في حاشيته شرح المختصر
 ميرزا جان اللاذهر من الدليل المذكور ان التكليف اى تكليف من لا فهم
 بشروط عدم الفهم اى عدم فهمه حاله لا في ذواته عدمه اى عدم
 الفهم اذ الفهم في زمان عدم الفهم مكر لا محال فلا يكون تكليف من لا فهم
 في زمان عدم فهمه تكليفاً بالمال والمدعى استحالة تكليف من لا فهم في زمان

عدم الفهم اقول في جواب ما قيل بانه لما ثبت ان العلم بالخطاب الامر
 وكذا بالفعل المأمور به من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة
 تصور كماله متشال او كماله متلا فوجوده اى وجود التكليف بدونه
 اى بدون العلم محال لانه وجود الشرط بدون الشرط وهو محال و
 الحال محال في جميع الاوقات فالتكليف بدون الفهم محال في وقت
 عدم الفهم والكان الفهم ممكنا في وقت عدمه لان استحالة التكليف لم
 على استحالة الفهم بل على فقدانه واستتدال في مختصر ابن الحاجب و
 تحرير ابن الهائم وغيرهما بدليل عزيف على ان الفهم شرط للتكليف لا وجه
 تكليف من لا يفهم لصح تكليف البهايم من البخل والبغال وغيره
 اذ لا مانع عن التكليف بقدر ما يتخيل اى بقدر ما يفهم البهايم لان عدم
 الفهم وهو اى علم الفهم لا يمنع عن التكليف عند من لا يشترط الفهم للتكليف قيل
 في شرح الشرح ان هذا اى عدم كون مانع بقدر ما يفهم في البهائم غير عدم الفهم بل
 بالضرورة فلا بد والمنع بانه لا يجوز ان يكون بانتفاء شرط آخر وقيل في حاشية
 ميرزا جان ان ثبت هذا الاستدلال يمكن ان يقال هذا ممنوع بل لعل المانع
 عن التكليف عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم لانهم المكلف به
 ولا انداج في اشتراطه اى في اشتراط اصل الفهم واستعداده لا وجه
 اصل الفهم واستعداده في البهايم بخلاف ذوى العقول فقياس البهايم على
 ذوى العقول قياس مع الفارق اقول لا يصح انه لانه اى في اشتراط
 بل فيه اى في اشتراطه انداج ايضا ان المتأذعين في اشتراط

قوله ثبت ان العلم بالخطاب الامر
 ذلك لو كان الاصل له
 مانع من تحقق حقيقة التكليف
 وليس كذلك بل الفهم هو
 من ذاتياته بدون الذاتية
 وثبت الذات بدون الذاتية
 مقتضى الذات وهذا لا مانع من

لا الختم بان اللازم استحالة
 الاستدلال وذلك لا وجه له
 التكليف او فائدة التكليف
 استحالة وما في شرح الشرح
 ان في تمام الدليل على من
 جز التكليف بالمحال نظر في

قوله انداج في اشتراطه
 في فائق التكليف تجري الا فقيحا
 كما في عدم الفهم لا يمنع
 للفهم مع عدم الفهم لا يمنع
 فقال ١٣ منه
 لا وجه له

الفهم للتكليف هم المجوزون للتكليف بالاحمال لا غيرهم وتكليف لمن يستعد
 ليس بابعد من التكليف بالاحمال فهم لا يمتنعون عن تجويز التكليف من لا يستعد
 قال اوستاذ الاوستاذ في الشرح هذا غير ذات فان هذا القدر لا يكفي في بروت
 النزاع بل لابد من النقل فان ظفر فلا دخل لكونهم مجيزين والا فلا وجه له
 الحق في تزني هذا الاستدلال على دلتهم اى على راي المجوزين للتكليف
 بالاحمال منع بطلان التالي يعنى قوله يصح تكليف البهائم بان لا تسلم
 عدم صحة تكليف البهائم فان تكليف البهيمة بشئ ليس ابعده من تكليف
 الانسان بالجمع بين النقيضين واذا جوزوا هذا فلا بعد عنهم ان يجوزوا
 ذلك قال اوستاذ الاوستاذ في الشرح واما على ما هو الحق في الواقع
 فلا مساع للنع فان بطلان التالي ضرورى وجمع عليه على ما نقلوا انه لا يثبت
 فيه قال المتقى السبكي في شرح المنهاج الحق الذي يرتضيه مذمبان من
 لا يفهم ان كان لا قابلية له كالبهائم فاستباح تكليفه جمع عليه على ان عدم
 استعداد اى استعداد الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر
 كلها انسانا كانت او بهيمة لان كلها مولودة من جواهر فردة لا غير والروح ايضا
 جسم مولود منها عند اكثرهم لعدم ثبوت المجرىات محل تماثل لانه لا قصور
 جهة القابل كما عرفت وحكم الافراد المتماثلة واحد بمعنى ان كل ما يصح على
 يصح على الآخر فلما تحقق الاستعداد في الانسان تحقق في البهيمة والحيوان
 ان كل شئ يخلقه الله تعالى اختيادا لا ايجابا محل تماثل فان
 الله تعالى قادر على كل ممكن وهو على كل شئ قدير فهو قادر على ان يجعل البهيمة

فاهية ففي البهيمة استعدوا الفهم فتأمل اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفعة
 هو الاستعداد والعاوى لا الاستعداد والغير العاوى فيجوز ان يكون المانع
 عن التكليف في البهيمة عدم استعداد الفهم على سبيل العادة لا عقلا ولا لفظا
 الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على مذاهبهم او كما
 لو كان فهم المكلف اسقطا بشرط بصحة التكليف لم يقع تكليف من لا يفهم و
 قد وقع تكليف من لا يفهم لانه كلف السكران حيث اعتبر طلاقه
 فلو طلق امرته في حالة السكر طلقت وقتله فلو قتل نفسه في حالة السكر
 القصاص والدية والتلافة فلو اتلفت مال الغير وجب عليه الضمان كما نص عليه
 الامام في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وابن الهائم في التحرير وايضا
 فلو قال لامرته والله لا اقر بك اربعة اشهر في حالة السكر كان مولى مع السكران
 فرد من افراد من لا يفهم قلنا في جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله
 والتلافة وايلاءه ليس من قبيل التكليف بل هو اى هذا الاعتبار من قبيل
 ربط الاحكام والمسببات باسبابها يعنى اذا وجد السبب وجد
 المسبب كاعتبار قتل الطفل والتلافة فانه سبب لوجوب الدية والضمان من
 باله على وليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كالصوم اى كربط وجوب الصوم
 بشهود الشهور وان لم يكن مكلفاً بالاداء كالحائض فاذا صدر الطلاق او
 غيره من التصرفات عن السكران وقع وزم ذلك شرعاً وضاع لزوم الصوم
 بشهود الشهور من غير ان يكون مكلفاً به في حالة السكر اقول في رد هذا الجواب ان
 هذا الجواب يشكل بصحة اسلامه اى اسلام السكران وقد كان الاسلام

قوله تعالى ان يقال
 الى انه يمكن ان يقال
 المنفعة هو الاستعداد
 العاوى لا العاوى
 قوله ومومن
 ربط المسببات بالاسباب
 غير مكلف لعدم الدخول
 والواقعة مع زوجة غيره
 ٢٦٥
 الطلاق بل لازم ذلك
 شرعاً وضاع لزوم الصوم
 الصوم بشهود الشهور
 منه رحمه الله
 لغت

ليس كجزء التزامة فلو لم يرد له التزامة فتخرج الجائز لا كالمسألة
 وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر ويمكن ان يجاب ايضا بانه
 تكليف لمن ليس له السكر بانه حرم عليك السكر فان شربت فمعتبر طاعتك
 وقماتك وانما فاك فان اردت ان تامين من هذه فاياك والاسكار قتال
 والمذايبيون الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على
 ثانيا مطابقا لما ذكره ابن الحاجب في شرح المختصر وصدر الشرعية
 التفتيح وابن الهمام في التحرير وغيرهم في غير ما قال الله تعالى لا تقربوا
 الصلوة الاية يعني وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فكفوا لها الاستدلال
 بالتوكيد للصلوة وهو تكليف من لا يفهم التكليف اقول في الجواب عن الاستدلال
 ان هذا القول من الله تعالى لا دليل فيه على التكليف حال عدم الفهم للخطاب
 بل فيه اى في هذا القول دليل على ان السكوكاينا في فهم الخطاب
 في الجملة لان المخاطبين بهذا القول الذين هم كانوا مباشريين بالصلوة
 حال السكر ومباشريين بالصلوة في هذه الحالة تدل على انهم يفهمون الخطاب
 في الجملة غاية الامر ان فهمهم ليس كفهم غيرهم كما يقتضيه اى الفهم في الجملة
 اى حد السكر في حرمة الصلوة باختلاط الكلام والهديان لا بالهذيان
 الصرّف فانه يدل على انه يبقى في السكر الفهم في الجملة واعتبار الجحيفة
 عدم التمييز اى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف
 الارض من السماء في الحد اى في حد السكر الموجب للحد اى العقوبة المرتبة
 على الشرب احتياطاً اذ لو ميز في السكر نقصان وفي النقصان شبهة لعدم

٢٤٤

دليل على اى دليل
 على التكليف حال
 عدم الفهم للخطاب
 بل فيه دليل
 منه

فينبغي رد به المحذور مبنية على ما مبني المحذور على الدرء أي الدفع حتى لا يحكم
 ما في وجوب المحذور من الأحكام فالمعتبر أيضا عند اختلاف الكلام حتى لا يبرتب
 بكلمة الكفر ولا يلزمه المحذور بالقرار بل يوجب المحذور ولما كان يريد أنه إذا كان في
 الآية دليل على أن السكر لا ينافي الفهم فامعنه قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون
 في آخر هذه الآية فانه يدل على أن السكر لا ينافي الفهم فامعنه قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون
 حاله السكر غير عالين ما يقولونه اجاب بقوله ومعنى حتى تعلموا ما تقولون
 حتى يتبينوا ما تقولون لا حتى تفهموا ما تقولون حتى يقال انه يدل على أن السكر
 لا ينافي الفهم فامعنه قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون به لأن العلم والفهم
 مترادفان فينا في السكر الفهم وإذا كان معنى العلم اليقيني فلا ينافي في السكر مطلق
 العلم الذي هو مرادف للفهم بل ينافي في العلم اليقيني هذا الذي ذكرنا تأويل
 فإن العلم في اللغة اليقيني الواقعي ولا مضائق فيه لا تفسير فانه بالرأي حرام
 والقوم كما بن السحاب وابن الهمام وغيرهما مجيبين عن هذا الاستدلال لأنهم
 التاويل في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى بأن الله أي بان قوله
 تعالى لا تقربوا الآية نفى عن السكر لا عن الصلوة حاله السكر لأن النهي
 إذا ورد على أمر هو واجب شرعا وقد قيد بمنع وجب انصرف النهي إلى
 غير واجب فانه في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى لا يكون نهيا
 للسكر لأن الصلوة لكونها واجبة بل ينصرف إلى النهي الصامحى عن السكر
 إذا ورد على ما هو واجب لا بالوجوب الشرعى وقد قيد انصرف النهي إلى النهي
 كما في قوله تعالى ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى كما ذكرنا لا بهر في حاشية شرح مختصر

فالعنى لا تسكر واحتى تصلوا اسكارى كقولهم لا تسكت وانت ظالم
 لا تطلم فتموت ظالماته اى خذوا هذه مسئلة المعلوم
 اى من ليس بموجود بالفعل بل يوجد فى المستقبل مكلف وهذه العبارة ^{حسن}
 من قول الامام المعلوم يجوز ان يكون مأمورا وقول ابن الحاجب الامر متعلق
 بالمعلوم لان التكليف اعم من الامر ومثلا عبارة البيضاوى فى المنهاج
 المعلوم يجوز الحكم عليه لان الحكم ايضا اعم من الامر وهذا مذهب الاشاعرة
 خلافا للمعتزلة بل السائر الفرق غير الاشاعرة كما نص عليه الامدى
 فى الاحكام والبيضاوى فى المنهاج والقاضى عصفى فى شرح المختصر وابن
 امير الحاج فى التقرير والمراد من تكليف المعلوم التعلق العقل وهو ان
 المعلوم الذى علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم من
 غير تحيد وطلب آخر فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لايزال كما التعلق التفجير
 اى ليس المراد من تكليف المعلوم تخير التكليف فى حال العدم بان يطلب منه
 الفعل فى حال العدم بان يكون الفهم او الفعل فى حال العدم كما ذكر ابن الحاجب
 فى المختصر والقاضى عصفى فى شرحه قال الامام فى الحصول وليس معنى كون المعلوم
 مأمورا انه يكون مأمورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز
 ان يكون الامر موجوبا فى الحال ثم ان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير
 مأمورا بذلك الامر فى النظم وذكر الامدى نحوه فقال التكليف معناه قيام
 التقدير بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعلوم بتقدير وجوده تهية
 لفهم الخطاب فاذا وجد تهيا للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب والسبيل

قد مر القدر
 وموانىء الحرام
 الذى على كونه
 قال انه لا
 ويرد بشرائط
 التكليف
 عليه حكم
 الازل
 ٢٠١٩
 ويفهم
 لايزال
 مستمرا
 الحرام
 العدم
 تفهيم

لنا اى للاشاعة على مذهبي ان المعدوم يتعلق بالتكليف ولا اى وان لم
يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف اذ لا ثابتا في الازل لتوقفه
اى لتوقف التكليف على المتعلق ولو مستقيما فالمتعلق لا ينفك عن التكليف
سواء كان المتعلق من حقيقة التكليف وجزاؤه كما يشعر به كلام ابن ابي
في المختصر او من لوازمه واذا لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يتعلق التكليف
في الازل لان المتعلق معدوم فكان المتعلق حادثا واذا كان المتعلق
حادثا كان التكليف حادثا لا لازليا وهو اى التكليف اذ لا لان كلامه
تعالى اذ لا امتناع قياس الحوادث بذاته تعالى يعنى لو لم يكن
الكلام اذ لا كان حادثا وهو صفة له تعالى فيكون قايما بذاته تعالى
فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو ممتنع ومن كلامه امر ونهى وخبر وغير
والامر والنهى تكليف فيكون التكليف اذ لا وقد اختلفت العلماء في الكلام
فقال المتعزلة ان كلامه تعالى عبارة عن المنظم من الحروف والاصوات
المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وهو حادث غير قائم بذاته تعالى
كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم عن المطلق
لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايها المخلق بمعنى الافتراء وجوزوا الجمهور منهم
ثم المختار عندهم وهو مذهب ابى باشم ومن تبعه من المتأخرين انه من حروف
الاصوات والحروف ولا يتحمل البقار حتى ان ما خلق برقمه في اللوح المحفوظ
او كتب في المصحف لا يكون قرانا وانا القرآن ان ما قرره القارئ خلقه البار
من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة ومذهب الجبالي الى انه من جنس

غير الحروف لسمع عند سماع الاصوات وبوجود نظم الحروف وبكتابتها وبقي
 عند المكتوب والخط ويقوم بالروح المحفوظ بكل مصحف وكل لسان
 ومع بذاتها واحد لا يزداد ولا يزداد المصاحف ولا يتقصص بنقصانها و
 لا يبطل بطلانها وقالت الكرامية انه عبارة عن المنظم من الحروف والاصوات
 المسموعة وهي صفة قائمة بذات الله تعالى مع حدوثه ومفعول كل صفة قديمة
 وقالت الحنابلة والحنوفية كلامه تعالى عبارة عن المنظم من الحروف والاصوات
 وهو قديم وقال اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه صفة قديمة قائمة بذاته
 تعالى لا اول لوجودها وهو صفة واحدة في نفسه لا تعد وفيه بحسب ذاته بل
 بحسب الاضافة وهو مع وحدته امر ذهني وخبر ونذار والقسامة الى هذه
 الاشياء بحسب متعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان امرا وان تعلق
 بطلب الترك كان نهيافلونه امرا ونهيا او صاف لا انذار كما ان الجواهر
 في نفسه واحد والكان شتلا على اوصاف كالتيخير والقيام بنفسه القبول
 للاعراض وفيه ما فيه اشارة الى ان الدليل للبين بحجة على الخصم من المتعلم
 والكرامية فانهم قالون حدوث كلامه تعالى ومنكرون ازليتها والذبيون
 الى ان المعدوم ليس يكلف قالوا استدلوا على ندمهم بان المعدوم
 لو كان مكلفا يلزم امر ونهي من غير متعلق بوجود الامر والنهي و
 ذلك اللازم امي الامر والنهي من غير متعلق بوجوده فان الطلب من
 المعدوم غير معقول فهو من آثار السفاهة وسبب لان المقصود من التكليف
 لا امتثال وهو غير متصور من المعدوم فالامر والنهي كمن جلس في داره

فكل من قال ان كلامه تعالى
 حادث ليس بقديم
 وان كان قديما
 لم يكن له اول
 لان كلامه تعالى قديم
 مع حدوثه قائم
 به تعالى
 قيام الحوادث
 نقاسا وانشاء
 بل كونه في الكلام
 مستقيم
 ارجو ان
 تعلم
 تعال

في قوله لا يخلو من غير حضور ما هو منتهى ولا يجوز ان يسبب الى الله تعالى وتعالى
 ما هو سببه وعيبه لانه منزوع عنها بخلات امر الرسول عليه السلام فان هناك
 سماعا موزعا يعمل به وينقله الى المأمورين المتأخرين قلنا في جواب
 هذا الاستدلال كما هو المشهور من اجماعنا على ان الله تعالى في شرح المقام
 والتأصيل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر باننا لا نسلم لزوم السنف والعيب
 وانما يلزم ذلك اى السنه والعيب لو كان الطلب للفعل المعلوم
 في الاصل فحينئذ بان باقى الفعل في حال عدمه وهو ليس بمعنى كون المعدوم حكما
 واما لو كان الطلب مسمى سميكون بان ياتى الفعل على مقتضى الوجود
 فلا يلزم السنه والعيب كما امر الرسول صلى الله عليه وسلم في حقنا
 في حق المعدومين في زمانه الشريف من الحكام الذين يولدون الى يوم القيامة
 ويقتل ذلك الجواب ان دفع ما قيل في حاشيته شرح المختصر ليراجح ان
 تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق ممكن ضرورة ان التعلق اضافة
 وان الاضافة لا تستلزم بدون المضاف اليه وهو التعلق المتعلق بالامر
 والنبه وذلك اى انه فاع ما قيل لان الامتناع اى امتناع تحقق
 التعلق بدون تحقق التعلق في الخارج في التعلق التخييري وهو يكون
 بالطلب تخييرا وهو في تعلق الامر والنبه بالمعدوم ليس لبراء واما التعلق
 العقلي الذي هو المراد في تحقيق في الاصل لا امتناع لفحظة بدون تحقق التعلق
 في الخارج فيكفى له اى التعلق العقلي العلم بالمتعلق فتدبر لعله شارة
 الى انه يلزم من هذا ان الكلام الاصل الذي هو كلام نفسى لا يكون فيه تخيير التعليلات

بدون المطلوب منه
 لا يخلو من غير حضور ما هو منتهى ولا يجوز ان يسبب الى الله تعالى وتعالى
 ما هو سببه وعيبه لانه منزوع عنها بخلات امر الرسول عليه السلام فان هناك
 سماعا موزعا يعمل به وينقله الى المأمورين المتأخرين قلنا في جواب
 هذا الاستدلال كما هو المشهور من اجماعنا على ان الله تعالى في شرح المقام
 والتأصيل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر باننا لا نسلم لزوم السنف والعيب
 وانما يلزم ذلك اى السنه والعيب لو كان الطلب للفعل المعلوم
 في الاصل فحينئذ بان باقى الفعل في حال عدمه وهو ليس بمعنى كون المعدوم حكما
 واما لو كان الطلب مسمى سميكون بان ياتى الفعل على مقتضى الوجود
 فلا يلزم السنه والعيب كما امر الرسول صلى الله عليه وسلم في حقنا
 في حق المعدومين في زمانه الشريف من الحكام الذين يولدون الى يوم القيامة
 ويقتل ذلك الجواب ان دفع ما قيل في حاشيته شرح المختصر ليراجح ان
 تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق ممكن ضرورة ان التعلق اضافة
 وان الاضافة لا تستلزم بدون المضاف اليه وهو التعلق المتعلق بالامر
 والنبه وذلك اى انه فاع ما قيل لان الامتناع اى امتناع تحقق
 التعلق بدون تحقق التعلق في الخارج في التعلق التخييري وهو يكون
 بالطلب تخييرا وهو في تعلق الامر والنبه بالمعدوم ليس لبراء واما التعلق
 العقلي الذي هو المراد في تحقيق في الاصل لا امتناع لفحظة بدون تحقق التعلق
 في الخارج فيكفى له اى التعلق العقلي العلم بالمتعلق فتدبر لعله شارة
 الى انه يلزم من هذا ان الكلام الاصل الذي هو كلام نفسى لا يكون فيه تخيير التعليلات

واما وجهه من غير حضور ما هو منتهى ولا يجوز ان يسبب الى الله تعالى وتعالى
 ما هو سببه وعيبه لانه منزوع عنها بخلات امر الرسول عليه السلام فان هناك
 سماعا موزعا يعمل به وينقله الى المأمورين المتأخرين قلنا في جواب
 هذا الاستدلال كما هو المشهور من اجماعنا على ان الله تعالى في شرح المقام
 والتأصيل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر باننا لا نسلم لزوم السنف والعيب
 وانما يلزم ذلك اى السنه والعيب لو كان الطلب للفعل المعلوم
 في الاصل فحينئذ بان باقى الفعل في حال عدمه وهو ليس بمعنى كون المعدوم حكما
 واما لو كان الطلب مسمى سميكون بان ياتى الفعل على مقتضى الوجود
 فلا يلزم السنه والعيب كما امر الرسول صلى الله عليه وسلم في حقنا
 في حق المعدومين في زمانه الشريف من الحكام الذين يولدون الى يوم القيامة
 ويقتل ذلك الجواب ان دفع ما قيل في حاشيته شرح المختصر ليراجح ان
 تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق ممكن ضرورة ان التعلق اضافة
 وان الاضافة لا تستلزم بدون المضاف اليه وهو التعلق المتعلق بالامر
 والنبه وذلك اى انه فاع ما قيل لان الامتناع اى امتناع تحقق
 التعلق بدون تحقق التعلق في الخارج في التعلق التخييري وهو يكون
 بالطلب تخييرا وهو في تعلق الامر والنبه بالمعدوم ليس لبراء واما التعلق
 العقلي الذي هو المراد في تحقيق في الاصل لا امتناع لفحظة بدون تحقق التعلق
 في الخارج فيكفى له اى التعلق العقلي العلم بالمتعلق فتدبر لعله شارة
 الى انه يلزم من هذا ان الكلام الاصل الذي هو كلام نفسى لا يكون فيه تخيير التعليلات

والكلام اللفظي فيه تيجر التكليف فكيف يصح تفرعهم بان النفس مدلول اللفظي
 قيل في حاشية شرح المختصر ليرزا جان في رد استدلال الذاتيةين الى ان
 المعدوم ليس بكلف السفسه والعبث من صفات الكلا فعال والكلام النفس
 عنه هم اى عند الاشاعة من قبيل الصفات اى الذاتية لامن صفات
 الافعال فلا يتصف الكلام النفس بهما اى بالسفسه والعبث اقول في جواب
 هذا الرد ان لا نسلم ان الصفات مطلقا لا تتصف بالسفسه والعبث بل بعض الصفات
 ايضا تتصف بهما كيف وكلاهما طلب اى طلب الفعل من الما مور والطلب
 يتصف بهما اى بالسفسه والعبث اجماعا بيننا وبين المعتزلة فلا يصح قوله الكلام
 النفس لا يتصف بهما اعلم ان الامام الرازى قال ان كلامه تعالى في الازل خبر
 مرجع البواقي اليه لان الامر بالشئ اخبارا مستحقا فاعلمه الثواب وتاركه العقاب
 والنهي بالعكس وعلى هذا القياس كذا ذكر التفاتى في شرح المقاصد قال
 بعض الاشاعرة ان امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار لان معناه ان
 فلانا اذا وجد لبشر وط التكليف صار مكلفا بكذا وكون الامر معناه الاخبار بقله
 الامام في الحصول والمختب منها عن بعض الاصحاب فجزم به صاحب الرضا
 فتبته البيضاوى في المنهاج وقد صرح الامام ايضا بابطاله في المكتبة المذكورة
 في اوائل الامر والنهي في الكلام على تكليف ما لا يطاق وفي الاربعين في المسئلة
 السابقة عشرة وفي معالم اصول الدين في المسئلة الثامنة عشرة قال في الحصول
 هنا وهو مشكل من وجهين احدهما انه لو كان خبرا لترك الى التعديق والامر
 لا يتطرق اليه ذلك انما في انه لو اخبر في الازل لكان اما ان يخبر نفسه فهو سفسه او غير

قد ليس في الاصل
 اعلم ان الاشاعة تكلم
 تتقنون على ان عاود في
 الدال واصلون جمهور
 على ان ذلك هو احد في
 لعل في الشيء على وجه
 يكون من ارباب اعتبار
 في اعتبار قطعة
 يكون امر الى غير ذلك
 فنفى الاصل نصف
 ٢٢
 قسم من الاقسام
 التعلقات والاصل في
 التعلقات في الاصل في
 قوله بوجه من
 انه ليس متعلقا بشي من
 الاقسام في الاصل
 احد في الاصل في
 منه

وهو محال لانه ليس بهناك غير وان عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعة
 وليس على كونه من الاشاعة شارح الوقت والامام في المحصول وقيل انه
 مقدم على الاشاعة فقدمه من الاشاعة على سبيل التسامح لتوافقه لهم كمن
 لم اقف على ترجمته في كتب التاريخ والرجال حتى اصدق باقيل من تقدمه
 على الاشاعة ذهب ابي عبد الله مستخلصا طابا للخلاص عن المزمع
 ابي لزوم السعد والعجب الى ان كلامه تعالى ليس في الاصل لحر او
 نفيا او غيرهما من الاخبار والاستخبار والندار والتعجب والتنبؤ والتمني
 والتحزن وانما يتصف بذلك ويصير احد هذه الاقسام فيما يزال بعد حدوث
 التعلقات والتعلقات بل القلايم هو الامر المشترك بين هذه الامور
 وهذه الاقسام من الامر والتنبؤ والخبر وغير ما حادثه لتوفاها على
 التعلقات السامدة وهذا ما يقال ان حدوث الحكم والخطاب لا يثبت في قدم الكلام
 لكون المحدث باعتبار قيده ما حدث كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح وذكر
 ابن الساجب في المختصر انه اورد عليه ابي على بن سب عبد الله بن سعيد
 من قدم الامر المشترك وحدث الاقسام ان هذا الاقسام انواع الكلام
 والكلام ينسب لهذه الانواع وليست قيل وجود الجنس الا في جميع ما
 فيستحيل وجود الكلام بدون نوع ما من هذه الانواع فلا يمكن تقدم
 المشترك مع حدوث الاقسام ولجواب عبد الله بن سعيد عما اورد على
 وقد ذكر في الجواب من قبل عبد الله بن سعيد القاضي عنده في شرح المختصر
 واختاره للتفتازاني في شرح المقاصد والقوشعي في شرح التبريد بنحو

اى ان هذه الاقسام انواعه اى انواع الكلام فقال لا نسلم ان هذه الاقسام
 انواع الكلام بل عوارضه اى بل عوارض الكلام بحسب التعلق
 السكاوت فالكلام ليس بحسب هذه الاقسام بل هو معرض لها بحسب التعلق
 ويجوز خلوه اى خلوه الكلام عنه اى عن التعلق ولا يجعل التعلق من حيث
 اقول في رد هذا الجواب بانه لا يرفع الايراد فان لنا ان نقرر الايراد بوجه آخر
 باننا سلمنا ان هذه الاقسام ليست انواعا للكلام لكن لاشك انها اقسام للكلام
 والكلام مقسم لها ووجوده المقسم بدون وجود قسمه ما محال وان كان
 التقسيم باعتبار العوارض فيلزم عليه اى على عبد الله القول بوجود
 قسم ما بدون هذه العوارض لانه قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض
 ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال كما علم فانقول بوجود المقسم بدون
 هذه العوارض سنلزم للقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو ك
 وجود قسم ما بدون هذه العوارض لا يعقل لان قسم ما شئ مع عارض من
 العوارض فوجود قسم ما وجود عارض فانقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض
 قول بوجود عارض ما بدون عارض ما فوجود الشئ مع عدمه محال ولزم
 قدم قسم ما مع انه اى عبد الله بن سعيد قال ان التقديم هو المشترك
 لا قسم ما هذه الخلف اى خلاف لما فرضه من قصر التقديم على المشترك فتلاجه
 لعله إشارة الى ان التقسيم بالنسبة الى العوارض على تخوين تقسيم باعتبار العوارض
 وتقسيم بعد عرض العوارض والفرق بين التقسيم باعتبار العوارض وبين التقسيم
 بعد عرض العوارض ظاهر لا ستره فيه لان الاول تقسيم من بدو الامر والثاني

قد اقول جوده اقول
 لك ان نقول ان التقسيم
 عرض العوارض ولا يخفى
 الفرق بين التقسيم بعد بدو
 وبين اعتبار ما ولا كان
 العرض فيما لا زال فاللزم
 عدم جواز التقسيم بدون ان
 فيجوز كل ان

٢٤٥

ان الخلف للتقدم في القلب
 فيكون كما لا فصل جوده
 بدون قسم ما قال ١٢
 من رجم
 الله تعالى

تقسيم بعد عروض العوارض لا من بدو الامر وههنا تقسيم بعد عروض العوارض
ولما كان عروض العوارض ولما كان عروض العوارض فيما لا يزال بحسب التعلقات
الاسمية لا في الازل لزم ان لا يتحقق المقسم فيما لا يزال بدون قسم ما دام في الازل
قبل الازل فلا عروض العوارض فلا تقسيم لا قسم حتى يلزم من القول بوجود الشيء المقسم بعد
عروض العوارض في الازل بدون وجود الاقسام القول بوجود المقسم ونقسم ما وايضا
لا يكون المعلوم حينئذ اى معين لكانت الاقسام عوارض الكلام لا اذاعة مختلفا
اذ لا تكليف الا بالاقسام لا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق
بالمعدوم لان المتعلق حادث بعد وجود المكلف مع ان المعدوم مكلف قد اجاب
عنه في الحاشية بقوله لعل ابن سعيد لم يزمه فيندفع عنه يعني لعل ابن سعيد لم يزمه عدم كون
المعدوم مكلفا فيندفع هذا الرد عن جوابه ورد بان هذا فاسد لان (غراض السنف
والعبث انما كان على تجويزه تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجد الايراد
فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان ابن سعيد انما قال في هذا الكلام مستخلصا
عن الايراد المذكور ويرفع بان استخلاص ابن سعيد بهذا عاير وعلى ازالة الكلام
لا على تجويزه تكليف المعدوم من لزوم السنف والعبث كما هو الظاهر من شرح الموا
وشرح المقاصد وشرح التجريد وغيرهما من الكتب الكلامية وقد قرر بعض التراح
كلام المصنف بانه ايضا يلزم على من ذهب عبد الله بن سعيد ان لا يكون المعدوم
حينئذ اى معين وجد الكلام ولم يصير امر او نهيا وغيرهما من الاقسام مكلفا اذ لا
لكلام بفعل المكلف لعدمه في الازل ووجوده فيما لا يزال مع ان المعدوم مكلف
والذاهبون الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا في الاستدلال على نفيهم

9

بسم الله الرحمن الرحيم

من الصغائر

وَلَا تَقَالُ

عوارض فکلیه من

التعلقات الحسية

سابقه
حائز جوائز
و اما الآن

والله اعلم

مجلس شورای اسلامی

انسان مخلوق تقدیر

فانما بان تحصيل السعدوم فرغ قدم الكلام باقسامه تقدم الكلام باقسامه محال لانه
يلزمه تقدم علمه التناهي يلزم منه كون الامور الغير المتناهية قد تهاهت اقسام
الكلام باعتبار المتعلق فان المتعلق بزيادة غير المتعلق بعجز وضرورة ان
الاضافية تتغير بتغير المضاف اليه ومتعلقة بمعدوم غير متناه فاقسام الكلام
غير متناهية باعتبار عدم تنهاى متعلقة فتقدم الكلام باقسامه تقدم اقسامه الغير
المتناهية وتقدم بعض الامور المتناهية والحال مذمها لبعض العلم لكن تقدم
الامور الغير المتناهية باطل بالاتفاق والجواب عن هذا الاستدلال ان الكلام
لا تعدو فيه بالذات وانما تعدو فيه بحسب تعدد المتعلقات وان التعدد
بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتبارى فانه اى فان كلامه يقال
صفة واحدة اذلية لا تعدو فيه بالذات كالعلم والقدرة فان كل واحد من العلم
والقدرة صفة واحدة لا تستعد والاتعلق بها فكذا الكلام صفة واحدة لا تستعد ولا
تعلقانها وانقسامه اى اقسام الكلام الى الانواع كالام والنس وغيره
ولا فساد كالامر المتعلق بزيادة والامر المتعلق بعجز بحسب المتعلقات لا باختلاف
الذاتيات والمتعلقات اعتبارية فالسعد وحسبها ايضا اعتبارى وقدم امر
الغير المتناهي الاعتبارية ليس بباطل فانه انما يستلزم وجود الامر الغير المتناهي
الاعتبارية في زمان واحد وعدم التناهي في الامور الاعتبارية ليس ببطل هذه
يخذوا صفة الفعل الممكن وقوعه عن المكلف الذى يستلزم
شروط وجوبه وانما قيد بها لان الفعل الممكن اذ لم يتم شرط وجوبه
لم يتحقق التكليف به ولا يستلزم التحيف بدون الوجوب اذا علم الامر

14

بسم الله الرحمن الرحيم

الشيخ اذ لا يتصور
الامر بان

الذي لم يزل
أدعوا إلى استقامته
والتي لم يزل
أدعوا إلى استقامته

چونکہ ان الزامات کی طرف سے

٥٥ قوله تعالى

القدرة العظيمة كما
م رحمه العظيمة

قوله قال الجمهور لصح فافان
 للمعزلة والامام ابي الرازي
 يستبعد في هذا من الامور
 المتعارفين وقال الساجي ما علم
 انما شرط على تعيين الاول
 اي ورايهم الى ان يبين
 الحقائق التكليفية كما يجوز
 التفسير ويزعم انه في مخالفة
 الامام والثاني ما يشاء اليه
 ٢٤١
 يستعمل علم الشرع في
 الامور المتعارفة في التكليف
 في وجوبه او كونه في
 ما كان باين من غير
 في الشرع والامام ابي
 الامام وغيره في الامور
 اوجب عليه في الامور
 مع قوله لا يقال في الامور
 في الامور المتعارفة
 في الامور المتعارفة

انتفاء شرط وقوعه اي وقوع ذلك الفعل من المكلف بلا انتفاء شرط
 وجوبه فان الامر او علم انتفاء شرط وجوبه لم يتحقق التكليف عنه وقت
 ائمه دخول وقت ذلك الفعل وهو متعلق بالانتفاء علم الانتفاء معتبر في وقت
 الفعل لان العلم بالانتفاء في غير وقته لا يدخل له في توجب التكليف وعدمه كما مر
 رجلا بصدوم يوم علم موته قبله هل يصح التكليف به اي بذلك الفعل امر لا
 قال الجمهور يصح التكليف به خلافا للمعزلة وكامأ مر اي امام الحرمين
 المتاح المبني في جميع الجوامع وقد استبعد الامام الرازي هذا الخلاف لان المتعارفين
 وفي صورة الجملة من الامر عن انتفاء شرط وقوعه كما مر السيد عبده بنسب فله
 ثوب خدا جابلا عن بقائه حياة الى غدا يصح التكليف به اتفاقا كما نص عليه
 ابن اسحاق في معتزله والسبب في جميع الجوامع وابن الهمام في التحرير وغيره في
 قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر ثم علم ان ما ذكر من انه في الجاهل
 الامر بانتفاء شرط وقوع الفعل مع التكليف اتفاقا مبني على ما جعل المستند له
 الامر السيد مثلا عبده او على المراد ان جهل الامر بانتفاء الشرط لا يفيده صحة التكليف
 بالفعل المشروط وان كان هذا الجهل من جهة ان الامر به الله سبحانه غير متصور
 كما يقال كما قال ابن الهمام في التحرير وقد تقدم في الباب الثالث في مسألة
 انتفاء التكليف بالاحمال ان الاجماع متفق على صحة التكليف بما
 علم الله انه لا يقع من المكلف ومعلوم ان كلامه لا يقع من المكلف بغير
 شرط من شروطه من اداة قديمة كراوة الله تعالى او اداة حادثة
 كراوة العبد واساره الى الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان الفعل

اما مستنده الى ارادة الله تعالى القدسية او ارادة العبد كما وثقه كذا قال الفاضل
 ميرزا خان في حاشيته شرح المختصر وذكر الابهري في حاشيته شرح المختصر
 وقوع الفعل الاختياري للعبد عندنا مشروط بالارادة القدسية وهي ارادة الله
 تعالى لان ما لم يشاء لم يكن وبالارادة السخاثة وهي ارادة العبد والالم يكن
 اختياريا وعند المعتزلة ليس مشروطا بالارادة القدسية لانهم قالوا وقوع
 الطاعات من العاصي مراد الله تعالى منع انتفاءه ووقوع المعاصي منه ليس
 مراد الله تعالى مع تحقيقه انتهى وقال التفتازاني في شرح الشرح يعني لاختلاف
 في ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف في انه ارادة الله
 او ارادة العبد وما ذهب اليه العلامة يعني قطب الدين اشيرازي في شرح المختصر
 من ان المراد ارادة الله تعالى قدسية كانت او حاثة على اختلاف القولين فيجوز
 والله تعالى عالم بكل شيء فعالم باستيفار الارادة التي هي شرط وقوعه وعلى صحة
 التكليف بما علم الله عدم وقوعه اجماع فقد ثبتت الاجماع على صحة التكليف بما علم الله
 انتفاء شرط وقوعه فحكاية الخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة وامام الحرمين

ههنا مناقضته لما نقلوا ههناك من الاتفاق كما نأفول ذلك الاجماع
 بالنظر الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض
 المحققين يعني القاضي عندنا نقل الاجماع حيث قال في شرح المختصر
 والاجماع منقذه على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه
 اى التكليف المذكور مممتنع لغيره فانه يدل على ان الاجماع على الامكان الذاتي
 لا على الوقوع والالم يصح مع ظن قوم الامتناع بالغير فالخلاف ههنا

اى فيما علم انتفاء شرط وقوعه عند وقته فى الوقوع اى فى وقوع التكليف به
 بعد الاتفاق والاجماع على الصحة اى صحة التكليف به والحكمة صحة ذنبه
 وامكانا ذاتيا فالمراد بالصحة فى قوله بل يصح التكليف به الوقوع وفى مسئلة الاجماع
 الامكان الذاتى ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يساعد كلام القوم فان الاستدلال
 صرح فى شرح المنهاج ان التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع جائز وواقع اتفاق
 والتفاز انى قال فى شرح الشرح بالترقى على قول الثانى محض والاجماع منعته
 على صحة بل على وقوعه فكيف يصح قوله الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتى و
 دلالة كلام بعض المحققين عليه ممنوعة كيف والظاهر ان ضميرانه فى قوله وان لم يكن
 قوم انه ممتنع لغيره اشترى راجع الى ما علم الله تعالى الى التكليف ومنشأه
 المصنف ارجاع ضميرانه الى التكليف والحق فى دفع المناقضة التوفيق بين
 نقل الاجماع المذكور وحكاية هذا الخلاف بما قاله التقي السبكي فى شرح المنهاج
 من ان ما علم انتفاء شرطه على قسمين الاول ما يتبادر الى ذهنه على إطلاق
 التكليف كاجبوة والتميز وهذا هو الذى خالف فيه الامام والثانى ما يتبادر الى ذهنه
 كغلق علم الله بان زيد الا يؤمن فان انتفاء هذا المعلق شرط فى وجوبه
 لكن السامع يقتضيه بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه
 الامام ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه والدليل لنا على هذا منسب
 من صحة التكليف بالفعل المذكور لو لم يصح التكليف بالفعل الممكن الذى
 شرائط وجوبه وعلم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يعلم احد من المكلفين
 انه اى ان هذا المكلف مكلف قبل وقت الفعل يعنى لم يعلم احد قبل

بما علم الأمر انتفاء شرطه لزوم ان لا يكون الامكان شرطاً في التكليف لان ما عدم
شئ طه اى اصح عليه الحكم بذلك وهو في معنى ما علم عدم شرطه كذا في شرح
غير ممكن لان وجود الشرط بدون الشرط محال واللازم منتفاه اذ لا يمكن
تشرط التكليف قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال الشرط الامكان العا
اى الامكان الذى الذى هو شرط التكليف ان يكون حائتاً الى فعله عادة عند
وقته واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذى هو شرط وقوعه وهو استجماع
شرائطه بالفعل وهذا التصريح من المصنف على وفق تصريح ابن الحاجب القائل
عنده بان الذى اختلف في كونه شرطاً للتكليف بالفعل هو الامكان العادى ليس
الامر على ما زعم العلامة قطب الدين بشير انمى في شرح المحقق من ان الامكان
الذاتى كذا افاد الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المحقق فان عنوان الامكان
في قولهم الامكان شرط التكليف الامكان الوقوعى لا سلم انتفاء اللازم اذ الامكان
الوقوعى ليس بشرط للتكليف وان عنوانه الامكان العادى لا سلم البلازمتان
عدم الشرط بالفعل لا ينافى في الامكان العادى اذ غاية عدم الشرط بالفعل امتناع
الفعل لعدم الشرط بالفعل وهو اى الامكان العادى لا ينافى في كونه محتاج
لغيره ولا قلنا ايضا في الجواب عن هذا الاستدلال بان هذا الدليل منقوض
بمحتمل كانه بعد من الشرط حال عدم الشرط في الواقع اى بان يكون شرط
وقوع الفعل معدوماً في الواقع ولا يعلله الامر فان عدم اسكان الفعل الذى
عدم شرطه بالنسبة الى المأمور مشترك بين ان يكون الامر عالياً بعدم شرطه
كما في امر الله تعالى او جابلاً كما في الشاهد مثل امر السيد عماد من غير تأثير

الامر اوجبه في ذلك اذ لا دخل للعلم في الامكان ولا امتناع فافهم الى العلم
 قابض للمعلوم ان كان المعلوم ممكنًا يتحقق العلم بامكانه وان كان ممقنا يتحقق
 العلم باستناده بل عدم امكان الفعل لو كان انما كان لعدم الشرط في الواقع اذ
 عدم الشرط يمتنع وجود الشرط بل يجب عدمه بسبب عدم الشرط فيعلم ان العلم
 بالتكليف بالفعل الذي جهل الامر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقا فتقتض
 الدليل والذاهبون الى عدم صحة التكليف بالفعل المذكور قالوا في الاستدلال
 على نهيههم قايما بانه لو صح التكليف بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه
 صح التكليف به مع علم المأمور بالتكليف بانتفاء شرطه لان المانع من عدم صحة
 التكليف بالفعل الذي علم المأمور بانتفاء شرطه لا يتصور غير عدم حصول الفعل
 في الواقع وعدمه اخصوصه مشترك بين ما اذا علم الامر بانتفاء الشرط وبين
 ما اذا علم المأمور بانتفاء الشرط فلا يصح مانعا اذ لو كان مانعا في صورة علم الامر
 لمكان مانعا في صورة علم الامر وفي صورة علم الامر ليس مانعا عندكم فلا يكون
 مانعا في صورة علم المأمور واللازم هو صحة التكليف بالفعل مع علم الامر
 بانتفاء شرطه باطل اتفاقا اذ لا يصح التكليف بالفعل مع علم المأمور بانتفاء
 شرط الفعل بالاتفاق قلنا في جواب هذا الاستدلال باننا لا نسلم ان المانع من
 التكليف في صورة علم المأمور بانتفاء الشرط ليس الا بما ذكرتم من عدم الحصول
 بل نهينا مانعا آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المأمور بانتفاء الشرط
 وهو الانتفاء بخلاف ما اذا جهل المأمور وعلم الامر فانه يمكنه بالفعل بوجود الشرط
 بالنظر الى اعتقاده امكان وجود الشرط فيصير مطيعا وعاصيا بالحرز على الفعل

قل لا زاد دخل للعلم
 اقول كذا ان تقول العلم
 وان لم يكن له فائدة
 في المكان الشئ فافهم
 كذا لو دخل في حكمه
 كذا فافهم اذا علم
 وقوعه يصح التكليف
 ووقوعه عدم صحة
 واذا علم عدم وقوعه
 لا يتصور بخلاف ما جهل
 فافهم لما حصل الامر ان
 علم الامر لا يمنع التكليف
 بل يمنع حصوله في
 الحقيقة بقدر الامور
 راجع

اسلامه امكن ان يقتصر اليه باعتبار الجهتين لكن لم ينقل ذلك وقد اورد هذا
 السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرناه هو الوجه انتهى قلت ولتأمل ان قبول
 تصحيح اسلامه في حق الصلوة تصحيح ظاهر له ولآله في سائر الاحكام المختصة بالاسلام
 ونحوها اخرى ومن ثم حكمه بالاسلام كافر صلي الى قبلتنا في جماعت حتى يخرج من عتبة
 سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج في تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية
 لنقل تصحيحه في كل حكم منها فانفى القول بانه يصح في احكام الآخرة لا الدنيا كما
 ذهب اليه الشافعي وزفر ثم قال صاحب الكشف وكلامنا في حجب عاقل بناظر
 في وسادته الله تعالى وصحة رساله الرسول صلعم ويلزم ان خصم على وجه الاستدلال
 في معرفة بهتة البدر اعلم كذا في التقرير يشرح التحرير قال فخذ الاسلاحة البرد
 والقاضي ابو زيد وشمس الائمة اكلوا في موافقهم بتبوت اصل وجوب ايمان
 عليه امي على الصبي لسببته حدوث العالم بما فيه من الآيات الدالة على الوتة كما
 تعالى لنفسه وجوب ايمان العجب لا يثبت بالامر لتخلق صحة يكون المأمورين بالالفهم بل
 ما سببه اذ لم يحل الوجوب عن حكمة تضمن فائدة والامر بعد ذلك لا لزوم
 اوار الواجب في الذمة بسبب الوجوب وسبب وجوب الايمان حدوث العالم
 لا وجوب الاداء امي بتبوت وجوب اوار الايمان عليه لان وجوب الاداء
 بالخطاب والوصفي ليس باهل للخطاب لان اهلته الصبي للخطاب منوطه بكمال العقل
 واعتداله وهو لا يثبت الا بالبلوغ قال فخر الاسلام في اصوله لا تكليف ولا خطاب
 على الصبي بحج العقل انتهى وهذا القول من فخر الاسلام متشابه قول استاذ
 الاستاذ الذي قلنته عجايبه في صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولا صفة له لان الكلام في ذلك المقام في وجوب الاداء الذي فيه التخييل لا في
 الوجوب الذي قال في حر الاسلام بثبوته على الصبي العاقل بهرنا جازا اسلام
 الصبي عاقلا وقع اسلامه فرضا لان صحة التوقف على وجوب الاداء
 بل على مشروعيته كصحة حد السارق اى كما اذا اصاب المسافر في رمضان
 وقع الصوم منه فرضا ثم يعود في نفسه غير متوسع الى فرض ونقل بل لا يحتمل
 اصلا فلا يجب على الصبي العاقل تحصيل ايداءه كما تجب بغير اسلامه حال كونه بالغاً
 كما لا يجب على المسافر الصائم في السفر تحصيل صومه في المحضر وهذا كتحصيل الزكاة
 بعد السبب لوجوبها نصا واداء الايمان في حقه كتحصيل الزكاة من المكلف بعد
 وجوبها قبل وجوب ادائها عليه فان قيل جواز تعجيل الحكم بعد تحقق سبب وجوب
 قبل وجوب ادائه يتوقف على السمع لان سقوط ما يجب اذا وجب لفعل قبل
 الوجوب على خلاف القياس قلنا نعم قد وجد وهو اسلام على كما عرفت ^{نفسه}
 بعد عذر في سقوط وجوب الاداء لان وجوب الاداء مما يحتمل السقوط بعد
 بعد الموم والاغاية بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لا يحتمل السقوط
 بحال والصبي لا ينافيه في نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امررة الصبي وهو
 باياه بعد ما عرضته القاضي عليه لفرق بينهما كما ذكره الفقهاء في التوسيع ونفاة
 اى اصل وجوب الايمان عن الصبي العاقل شمس ^{نفسه} الا ثمة السبر خسر كما نص عليه
 ابن امير الحاج في التقرير ومما حجب الكشف وغيره يقال لا وجوب على الصبي
 ما لم يبلغ وان غفل لعدو حكمه اى حكم اصل الوجوب وهو اى حكم
 اصل الوجوب وجوب الاداء ولا يثبت وجوب الشئ بدون حكمه وان كان

سبب الوجوب ومحلها قائما لكن لو ادعى الايمان بالاقرار مع التقديم وقع
 الايمان المودعي فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط و
 الا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد الحكم الذي هو الاداء وجد الوجوب ^{بمقتضى}
 الاداء كما قد مرناه من صوم المسافر وكادار صلوة الجمعة في حق من لا يحجب ^{عليه}
 فانه يصير به مودعا للقرض وان لم يكن وجوبها ثابتا في حقه قبل الاداء وذكر
 ابن امير الحاج في التقرير فيه اى فيما ذهب اليه شمس المائنة السرخسي ^{فقط} لا
 لا نسلم ان حكمه اى حكم اصل الوجوب ذلك اى وجوب الاداء بل
 ذلك اى وجوب الاداء حكم الخطاب المتعلق بالكلية لا ترى الى
 ان النكاح والمغنى عليه يجب عليهما التقاض فلا بد من الوجوب مع انه لا وجوب
 للاداء عليهما البتة فلو كان وجوب الاداء من احكام اصل الوجوب لم يتحقق الوجوب
 ههنا بدون وجوب الاداء واذا لم يكن وجوب الاداء حكم اصل الوجوب كيف
 يلزم من انتفاء وجوب الاداء انتفاء اصل الوجوب وانما حكمه
 حكم اصل الوجوب صحة الاداء عن المولجب يعنى اذا اداء يقع مستقلا
 للواجب وما نفع عن توجه الخطاب اليه وصحة الاداء مستحقة في الصبي العاقل ^{مستثبات}
 اصل الوجوب لوجود مقتضى وعدم المنافع ولهذا قال ابن الهام في التحرير والاداء
 يعنى قول فخر الاسلام **مسئلة** العقل شرط التكليف اذ به
 اى بسبب العقل الفهم اى فهم الخطاب وهو شرط التكليف فالقول لا
 الفهم يستلزم اشتراط العقل الذي به الالبية للتكليف ولما اطلق الحكم وغيره
 لفظ العقل على ما كان كثيرة ارجع الى تفسيره بما هو المراد منه ههنا فالقول ان ^{ال}حقيقة

كالحق الاسلام وحده الشرعية واهن الهام ومن قبلهم وبعدهم قالوا ان العقل
 لنور في بدن الادعي يعني به طريق يتدبر به من حيث ينتهي اليه درك الحواس
 فيبدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى عز وجل
 ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها يتمثل من الضروريات الى النظريات فتقوم
 نوراني قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يعني اى يعبر فاضواء
 اى بذلك النور طريق يتدبر به اى بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب
 المساري الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث ينتهي الى القلب
 اليها ويمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقولهم من حيث ينتهي
 متعلق يتدبر والضمير في اليه عائد الى حيث اى من محل ينتهي اليه ادراك
 الحواس فيبدي اى يلهم المطلوب للقلب اى الروح المسببة بالقوة العاقلة
 والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اى التقاط اليه والتوجه نحوه بتوفيق
 الله تعالى والهامة لا بتأثير النفس وتوليد با فان الافكار معداة للنفس
 فيضمان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى كذا في التلويح ذلك
 اى العقل متفاوت في افرا وان من بحسب الفطرة بالاجماع وبشهادة
 من الآثار ولا يناط التكليف بكل قدر من العقل بل رحمة الله تعالى
 ان يناط بقدر معتد به فان شيط التكليف بالبلوغ اى بلوغ الادوي حال
 كونه عاقلا غير مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبة كمال العقل فلها جهاد
 ويعرف كونه عاقلا بالصادرة عنه من الاقوال والافعال فان كانت على حال
 كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل فالتكليف دائر عليه

اى على البلوغ عاقلا وجوا واعد ما قال البيهقي في السنن الصغرى نحو
 فى معرفة الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الطهارة وقبلها
 اى قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز انتهى وكان
 عام الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل فى
 قول البيهقي لم يأت فى الصحيح ان جابر وابن عمر رضيا الله عنهما
 عرضا على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احدى يهودى خمس عشرة سنة فلم يقبلها وعرض
 عليه صلى الله عليه وسلم يوم الخندق وهما ابنا خمس عشرة سنة فقبلها ولم يرد بها وهذا
 دليل صريح على ان الجهاد لم يكن فرضا عليها يوم احدى فثبت انما طاعة الاحكام
 قبل عام الخندق بالبلوغ وقول البيهقي تأييد لان طاعة الاحكام بالبلوغ كذا
 فى بعض المشرح وقال ركبت الاله ابا دى بربا بيان واقع انتهى واذا ثبت
 ان طاعتها بالبلوغ فلا يجب ادعاء شئ على المصدا ولو عاقلا هذا هو مختار
 فخر الاسلام فى اصوله والقاضى الامام ابى زيد فى التقويم وهو الصحيح لان
 على الجنب مخالفة لظاهر النص كما سيأتى وظاهر الرواية ايضا كذا فى الكشف

خلافا لابى منصور الماتريزى وكثير من مشايخ العراق من الخفئية والمقتضى له
 فى وجوب الايمان اى وجوب اقرار الايمان فانهم ذهبوا الى عقاب
 اى عقاب الجنب العاقل بتركه اى ترك الايمان بساواة العصبى للعاقل
 البالغ فى كمال العقل وانما عذر فى اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف
 عمل القلب غير ان عند هؤلاء المشايخ كمال العقل معرف للوجوب بخلاف
 والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

خلافا لابى منصور
 آية عليه السلام
 من مشايخ
 العراق من
 الخفئية
 فى التفسير
 ص ٢٨٩

ان العبد يوحى له لا فاعله كذا في التقرير وفي الكشف قالوا انما وجبت معرفة الله
 تعالى على العاقل البالغ باعتبار ان عقله كامل بحيث يحتمل الاستدلال
 فاذا بلغ عقل العبد هذا المبلغ كان هو البالغ سواء في وجوب الايمان
 وانما التفاوت بينهما في ضعف البنية وقوتها فيطرح التفاوت في عمل الاركان
 لا في عمل القلب انتهى وايضا فيه قلبت هذه القول موافق لقول الفرق
 الاول يعني المتعزلة من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا
 وهو لا يتقوون الواجب هو الله تعالى والعقل معرف كاختطاب انتهى وذكر
 الامام نور الدين في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة
 رحمه الله وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه قال
 لا عذر لاحد في الجهل بخالقته لما يرى من خلق السموات والارض وخلق
 نفسه وسائر خلق ربه اما في الشرائع فمعذور حتى تقوم به الحجة ومخالفاً
 للقاضي ابي ذبيد الدبوسي حيث قال القاضي ابو زيد في التوقيف بوجوب
 جميع حقوق الله تعالى من الايمان وغيره عليه اى على الصبي العاقل
 الا ان الاداء سقط بعذر الصبي لقصور البدن والدليل لنا اول قوله
 صلى الله عليه واله وسلم رفع القلم عن ثلاثة عن الناسم حتى
 يستيقظ عن نومه وعن الصبي حتى يحتلم اى يبلغ وعن المجنون
 حتى يعقل رواه ابو داود والنسائي والحاكم وصححه اذ معناه كما قال
 النووي امتناع التكليف لانه رفع بعد وضعه انتهى وصح ان يكون رفع
 بالنسبة الى المميز بعد الوضع والله تعالى اعلم وجيب عنه محل الحديث

على الشرائع وولن الايمان كما قال الفراقيون وللقاضي ابني زيد ان يقول
النائم اصل الوجوب ثابت عليه وان سقط عنه الاداء بعد النوم فلول
رفع القلم على نفى اصل الوجوب لدل في النائم ايضا وهو خلاف
الاجماع ولما كان يرد ان الصبي العاقل اذا لم يحجب عليه الايمان ينبغي ان
لا يعرض عليه السلام ولا يضرب على الصلوة بعد اسلامه وجمته مع انه يعرض
السلام ولا يضرب على الصلوة اجاب عنه بقوله وعدرض الاسلام
عليه اى على الصبي بعد اسلامه وجمته لصحته اى لصحة الاسلام
من الصبي لا لوجوبه اى لا لوجوب الاسلام على الصبي وضربه اى
ضرب الصبي بعشر على الصلوة بسبب تركها لقوله صلى الله عليه وسلم
مروا بالصبي بالصلوة اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه
عليهما قال الرندي حسن صحيح وصحة ابن خزيمة والحاكم على شرط مسلم قاديان
ليخلق باخلاق المسلمين وللاعتياد اى ليعتاد الصلوة في المستقبل
فيؤلف من المنافع كالبهيمة اى كضربها على بعض الافعال فعنه صلى الله عليه
وآله وسلم تضرب الدابة على النار ولا تضرب على العشار رواه ابن عدي
في الكامل الا انه ذكر انه من منكر عباد بن كثير كذا في التقرير شرح التحرير
تقليفا اى لا للتكليف وكونه مكلفا بالصلوة والدليل ان ثانيا عدم
النفساخ كحاج المراهقة اى التي قاربت البلوغ ولم تبلغ هذا في
في اللغة وما عند الفقهاء فهي التي بلغت اى مدة البلوغ وهي سبع سنين
ولم تبلغ اذا كانت بين ابوين مسلمين تحت زوج مسلم لعدم وصفه

قوله اصل
الوجوب أي
وجوب الاداء
بأنه لا يمكن
الاداء سقط
بعدم الصبي ١٢
سنة

٢٩٢

قوله كان
على
الآتي أي ما تضمنه
والصوم من العبادات
المشتركة

الايمان يعني لعدم بيان المرافقة صفة الايمان اذا عقلت واستوصفت بالايان
فلم تقدر على وصفه ذكره في الجامع الكبير فلو كان الصبي العاقل مكلفا بالايان
لبانت من وجهها بخلاف البالغة فانها اذا استوصفت بالايان فلم تقدر
على وصفه ينسخ نكاحها اقول وفيه أي هذا الدليل انه أي عدم الفساح
نكاح المرافقة بعدم وصفه لا يبطل منسبها لقاضي أبي زبيدة لانه لا يدل
على نفى أصل الوجوب أي وجوب الايمان عن المرافقة العاقلة فمقتضى
ان يثبت أصل وجوب الايمان عليها وليسقط ادار الايمان عنها بغير الصبي
فعدم الفساح نكاح المرافقة مع عدم وصف الايمان لعدم وجوب ادار
الايمان عليها لعدم أصل الوجوب عليها وأجبت لنا على القاضي أبي زبيدة
خاصة انه لو كان جميع حقوق الله واجبا عليه أي على الصبي العاقل
ثم سقط الوجوب بعد ثبوته لعدم الصبي دفعا للمحذو اذا تقرر
عليه الخراب بالاداء في حال الصبي والقضاء مستلزم للمخرج البين لكان
الصبي الاتي بجميع حقوق الله كالصلوة والصوم وغيرهما من العبادات
موديا للواجب كالمسافر اذا صام رمضان في السفر واللازم
وهو كون الصبي الاتي به موديا للواجب باطل اتفاقا اذا الكل متفقون
على ان العبادات التي ياتي بها الصبي العاقل نافذة وحيث لم يقع المودع
عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب أصلا ولما كان ههنا مظنة
سؤال وهو انه لا ملازمة بين اطراف الشرطية احق بين قوله لو كان واجبا
عليه ثم سقط الوجوب دفعا للمخرج وبين قوله لكان الاتي موديا للواجب

أو يجوز ان يكون اسقاط العبادات عن الصبي من قبيل اسقاط الركعتين في الصلاة
 عن المسافر وظاهر ان المسافر اذا اتى بالركعتين الاخيرتين في الرابعة لا يكون
 مبررا للواجب اجاب عنه بقوله وليس سقوط وجوب حقوق الله عن الصبي
 رخصته اسقاط سقوط وجوب الركعتين في الرابعة عن المسافر لعدم
 الاثمة للصبي في ثبوت حقوق الله تعالى بكالاتفاق وفي رخصته الاسقاط
 يمكن الاثمة في الاتيان عندنا كما اذا صلى المسافر اربعاً ياثم قد جرد فيه فانه
 دقيق وقيل إشارة الى ان عدم الاثمة لا يدل على كونه رخصة اسقاط اذا لازم
 ثابته في كل ما هو رخصة اسقاط كالمسافر اذا أدى اربعاً فانه لا ياثم باوامة
 الركعتين الاخيرتين بل يكون مسيئاً يجمع بين النفل والفرض في تحريمه
 وكذا مما يجب ان لا يدخل المسار داخل الحنف وعسل الرجلين لا يكون
 اثماً نعم عدم اوار الواجب لازم كل رخصة الاسقاط وهو عين المتنازع فيه
 الاصلية اهلية الانسان للشئ صلاحية لصدور ذلك
 الشئ وطبيعته منه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحية للحكم وهي ضربان
 اهلية الوجوب واهلية الاداء فاهلية الوجوب عبارة عن صلاحية لوجوب الحقوق
 المشروعة له وعليه واهلية الاداء عبارة عن صلاحية لصدور الفعل منه على وجه
 يتنبه به شرعاً اهلية الاداء نوعان كاملة بكمال العقل والبدن وهو يكون
 عند كونه عاقلاً بالغاً قليلاً من الاداء عليه عند هذه الاهلية وقاصرة لقصور
 العقل والبدن كليهما كالعبي الغيرة العاقل او احمه هماً اى احد من العقل
 والبدن كالصبي العاقل فان بدنه قاصرة والعتوة البالغ وهو البالغ الذي

لا يتميز بين النفع والضرر ويختلط في كلامه فبعض كلامه يشبه كلام المعتزلة وبعضه
 يشبه كلام المجاهدين فخلطه قاصر والكان يدرنه كالمبالغة والثابت معها
 اى مع الاولية القاصرة صحة الاداء بحيث لو ادى الفعل صح ادائه لا وجوب
 الاداء والتفصيل في الصبي ان ما يكون لا مع الاولية القاصرة مستثناة
 اما حق الله وهو اى حق الله ثلثة حسن محض اى لا يستحيل حسنة القبح
 بان يسقط حسنه ويصير قبيحا غير مشروع بوجهه وبقبح محض اى لا يستحيل قبحه
 احسن بان ليسقط قبحه ويصير حسنا مشروع بوجهه وبين بين اى شر ودين
 احسن والقيح بانه قد يحسن وقد يقيح واما حق العبد وهو ايضا ثلثة فانه
 محض بحيث لا يكون فيه شائبة من الضرر وضار محض بحيث لا يكون فيه
 شائبة من النفع ودائره بينهما اى بين النفع والضرر بحيث يكون ثلثا
 بوجه وضار بوجه آخر والاول اى ما هو حق الله تعالى وحسن محض لا يستحيل
 القبح كالايمان لا يسقط حسنة اى حسن الايمان وفيه اى الايمان
 نفع محض للعبد لانه اى الايمان مناط مسعادة الدارين من دار الدنيا
 والدار الآخرة اما مساعده واراد الدنيا فلان العبد يصير بالايمان معصوما للثم
 ومحمولا عن الجزية ومغزرا بين المسلمين واما مساعده الدار الآخرة فانه
 يترتب عليه الثواب والخلاص عن عذاب الله تعالى واذا كان في الايمان
 نفع محض فيصح الايمان منه اى من الصبي لكون الايمان نفعا محضا
 لا يشوبه ضرر والية البيع للثواب وكيف لا يصح الايمان من الصبي والفرض ان الايمان
 وحده من الصبي حقيقة فكذلك كما تخلف الوجود الحكمى عن الوجود الحقيقى انما يكون

للحج عنه بالشرع والحج راي المنع للصبي من الايمان وعدم اعتباره ايمانه من
 الشرع لم يوجد له حسن الايمان حسنا لا يحتل ان يكون نبيجا بحال ولو كان
 محجورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولكونه نفعا حصنا لا يشوبه ضرر و
 لا يليق بهذا المنع بالشرع فان الشارع حكيم والحكيم لا يليق به ان يحجر عما هو
 منافع وسعادة الدارين ولما كان يريد بهنا سوال وهو ان الايمان كيف
 يكون فيه نفعة محض منع قد يكون فيه ضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
 مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المحوسبة ولا شك في انها ضرر ان
 حصل له بسبب الايمان فانه لو لم يؤمن لما حرم من الميراث ولا نفعت نكاح زوجته
 اجاب عنه بقوله وضرر حرمان الميراث للصبي المؤمن من مورثه الكافر

وفرقته النكاح بين الصبي المؤمن وزوجته المحوسبة لكفره القريب
 اي قريبا للصبي وهو مورثه وهذا في حرمان الميراث وكفر الزوجة اي قريبا للصبي
 وهذا في فرقته النكاح لا بسبب ان الصبي فيها مضافان اليها لا اليه لان الاسلام شرع
 عاصما للحقوق لا قاطعا لها فحاصله منع كون الضرر في الايمان باننا لانسلم
 ان هذين الضررين المذنين لاحتساب للصبي بعد الايمان بسبب الايمان بل بقا قريبا
 وزوجته كافرين فانها لو لم يبقيا على الكفر بل اسلما معه لم يحرم الصبي من
 الميراث ولم يفسخ النكاح ولو سلم لزوم ذلك للايمان بان كل واحد من الضررين
 حرمان الميراث وفرقة النكاح بسبب ايمان الصبي فحكم الشيء الموجب بثبوت
 ذلك الشيء صحيحته محكم وضع الشيء لذلك الحكم لا حكم يلزم الشيء من حيث
 انه من ثمراته تبعا لا قصدا ووضع الايمان ليس حرمان الميراث والفرقة

بين الزوجة ومينه وان لزم حرمان الميراث والفرقة عند الايمان بانها
 ثرائه ولو اذمه التابعة لوجوده بل ومنعه سعادة الدارين فهو اسمى
 من حرمان الميراث وفرقة النكاح لسبب الايمان بالتبع اى تبع
 لوجوده لا قصد اليه ليعنى لزمه من ضرورة الحكم بصحة الايمان لانها من
 لوازمه لان يكون الحكم بصحة الايمان لاجله قصد اليه وكه من شىء
 ثبت تبعاً لقصد أو لا يعد الضرر التبعي فيكون في الايمان نفع
 محض مع ان الاسلام موجب لارث الصبي من مورثة المسلم فلم يكن لانه
 محصوراً في حرمان الميراث ويعود ملك نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت
 قبله فيتعارض النفع والضرر ويتساوئان فيبقى الاسلام في نفسه
 محضاً وصادراً كقبول هبة القديب من الصبي يصح مع ترتب
 العتق اى عتق القريب على قبول اليه ليعنى اذا كان قريباً للصبي فهو من
 محرم من الصبي عبد الشخص فهو سبب هذا الشخص ذلك القريب للصبي
 فقبل الصبي يصح قبول الصبي تلك الهبة ويصير ذلك القريب معتقاً
 على الصبي وعتق القريب على الصبي ضرر محض للصبي لزم الهبة وقبولها
 لوجوده لان الحكم الاصل للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المرتب
 عليها فالعتق لزم من خارج وهو ملكية القريب بالتبع والثاني
 اى ما هو حق الله تعالى وقبح لا يحتمل قبحه احسن كالكفر فانه قبح من
 كل شخص في كل حال والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمة حقه كحرمة الزنا و
 حرمة شرب الخمر والقياس ان لا يصح الكفر من الصبي لانه ضار

قوله فهو بالتبع لان
 ومنع الايمان بالسعادة
 ويتحقق به الخالف
 مع ارباب الشدة
 فيترتب عليها كذا
 بناء لوجوده ١٢
 منه لوجه البرهان
 ٩٤

محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق
 امرأته وبنته ماله والدليل عليه انه لو ارتد في الصبي وبلغ كذلك لقتل
 ولو صححت ردة لوجب قتله بعد البلوغ وعليه اى على عدم صحة
 الكفر من الصبي الشافعى وابو يونس سيف آخر وفى الميسوط وهو زوا
 عن ابي حنيفة لكن يصح الكفر من الصبي العاقل فى احكام الدنيا والآخرة
 استحسانا عنه فاما اى عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفى الحكم
 الاخذة يصح الكفر من الصبي العاقل اتفاقا بين ابي حنيفة ومحمد وبين
 ابي يوسف والشافعى على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة السرخسى فى اصول
 الفقه والكان المطلق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم الصحة عند ابي
 والشافعى فى احكام الآخرة ايضا والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع
 الشكر حقيقة والعفو عن الكفر من غير قوة خلاف العقل والنص كذا فى
 كشف البرزوى وذكر فى اصول فخر الاسلام وشروحه والتتبع متن التبيين
 وشروح التلويح والتقرير شرح التحرير فى وجه صحة الكفر من الصبي العاقل
 فى احكام الآخرة اتفاقا ما حاصله وان لم يصح الكفر من الصبي العاقل بل
 عنه وجعل مؤننا لصار الجبل بالله تعالى علم به لان الكفر جهل بالله تعالى
 وصفاته واحكامه على ما يسي عليه والجبل لا يجعل علم فى حق العباد فكيف فى
 حق رب الارباب فصيح الكفر منه فى حق احكام الآخرة لان العفو عن الكفر
 ودخول الجنة مع الكفر من يعتبر اداره بعقله وحسنه وكرهه حاله برديه شرع
 ولا حكم به عقل وجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا لا يتحمل المشروعية

قول القائل فان
 الكفر من الصبي
 على ان العباد
 لا ياتى بها
 الصبي العاقل
 فافقه
 رحمه الله
 رحمه الله

بجمال وشخص فيستوي فيه البالغ والصبي فلا يسقط بعد زواجه
لان مذر صبي عاقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة يلزم للمصنف على وجه
لا يثبت في معرفة مشبهة للسمع وهذا الوجه ذكره ابن امير الحاج في التقرير
صاحب الكشف البرزوي وجب الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة
البالغ انما يحكم برودة لتحقيقها منه وكونها محطورة لالكونها مستروعة لانها
لا تحتمل ان تكون مشروطة بجمال وانما تحقق من الصبي العاقل كاليان وثبت الخطر في حقه لانها
لا يحتمل ان لا تكون محطورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاطفال
واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها منه ولم يتنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة
للمعجز شرعا قال البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعد الصبي
لانه لا يسقط بعد البلوغ بعد من الاعذار فكذا بعد الصبي قال الشيخ
ابو الفضل الكرماني انما حكمنا برودة من ردته بالحكم باسلامه لان الاسلام
ما يوجد من العبد من اختياره منه وذلك متصور الترك منه وترك الاسلام
بعد وجوده هو الردة فتبين من الصبي امره انه امره الصبي المسلم
وشجده الصبي الميراث من مورثة المسلم بالردة تبعها للحكم بصحتها
لان هذه الاحكام من توابعها لا قصد الضرر في حقه اذ هو غير جائز فلم يلزم
العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو لوجه لو اسقطت لزوم هذه
الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعها لا يوجب بان ارتداد او تخلفه بدار الحرب
ولزمه هذه الاحكام حيث لا يتنع ثبوتها بوجه لو اسقطت لزومها كذا في كشف الزور
والتقرير شرح التقرير ولما كان يرد على ايجنبية ومخدرتها الله تعالى

في مسئلة ردة الصبي فانها حكم بصحة ارتداد الصبي في حق حرمان الميراث
 ووقوع الفقرة لم لم يحكم بصحة الارتداد في وجوب قتل الصبي اجماعه
 وانما لم يقتل الصبي بالارتداد وان صح ارتداده عندها بل قيد
 وجس لانه اى القتل المرتد ليس بجرح الا قد اده بل قتل المرتد بالحجارة
 لاهل الاسلام ولهذا الاثبت القتل في حق النساء وكذلك في حق اصحاب الاعداء
 كالزمنى والعيان في رواية وهو اى الصبي ليس من اهلها
 اى اهل الحرة لضعف البينة فلا يجب عليه جزاء كما لا يجب على المرة
 لانها ليست من اهلها ولان ماوجب جزاء وعقوبة في الدنيا يثبت على
 الابلية الكاملة لا على القاصرة ولا يلزم عليه جواز حربه عند سائر الادب
 مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة وجزاء
 على الكفر على ما عرف لان الضرب عند سائر الادب ماوجب له اياضة في المستقبل
 بمنزلة ضرب الدواب لا جزاء على الفعل الماضي كما استرقاقه ليس بطريق
 الجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح خير معصوم محل للملك كاصيد وذراري
 اهل الجبار بهذه الصفة ولا يقال زوال الصفة التي هي كرامته يكون بطريق
 الجزاء فينبغي ان لا تزول عن الصبي لانا نقول زوالها بمنزلة زوال الصفة
 بالمرض والحيوة بالموت والفتار بالفقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء بطريق
 العقوبة اليه اشار شمس الائمة رحمه الله وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتد كما هو
 جراب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وحق
 معنى المجارية بعد البلوغ ولكن في الاستحسان لا يقتل الصبي المرتد بعد

البلوغ ويجبر على الاسلام لان في صحة اسلامه اى اسلام الصبي
 حال الصبي خلافا بين العلماء ومن قال بجهته اسلامه كفره
 عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه كفره ليس برودة عنده فامرت
 هذه الخلاف الشبهة في ارتزاده هذه الشبهة مارتشبهة في قتله فتكون
 مستقطلة اذا الحدود تنذر بالشبهات الا انه لو قتل انسان قبل البلوغ
 او بعده لا يعزم شيئا لان من ضرورة صحة ردة اهل ارمه وليس من
 ضرورتها استحقاق قتله كالمرة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان
 لا يلزمه شيء كذا في المبسوط والثالث اى ما هو حق لله تعالى متردد
 بين احسن والتج كالصلاة واخواتها من العبادات البدنية
 كالصوم والحج فاتها اى الصلاة واخواتها مشروعة وحسنة في
 وقت كالاولات العينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس و
 استوائها وغروبها في حق الصلاة ويوم العيد وايام المشرق في حق
 الصوم وحكم هذه انها تقضى مباشرة اى مباشرة الصبي بها للثواب
 اى لمصلحة ثوابها في الآخرة والاعتقاد اى اعتقاد اداها بعد البلوغ
 بحيث لا يشق عليه في الدنيا بلا عهدة اى بلا لزوم عليه فلا يلزم
 على الصبي بالشروع الضم فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المنع فيها
 واتماها حتى لو افسد باعصه ولا يلزم على الصبي بالافساد بعد الشرع
 تضامرا كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضا بالافساد لان هذه العبادات
 قد شرعت في حق البالغ في الجملة كذلك اى كما شرعت في حق الصبي

५.

تغالیٰ رحمہ اللہ
منہ
بیچ کس طرح
مثلاً اس طرح
قطعی طور پر
مشورہ
تعلیم غائب
ل

من جهة وجوب قضاء فان البالغ اذا شرع في هذه العبادات على نفسه
 انها عليه ثم نسين انها ليست علة ليصح منه الاتمام مع فوات صفة الزوم
 حتى اذا انفسد بالاجيب عليه القضاء فكذا الصبي في هذا المعنى وكذلك
 كما يلزم على الصبي جواز حفظ الحرامه اى احرام الصبي اذا ارتكب
 محظورا حرامه كما يلزم على البالغ اذا احرم للمحج واقي لما هو محظور ومنوع
 موجب للنجاسة جزاء هذه النجاسة لان في الزامه اسباب ضرر وذلك يستثنى على
 الابلية الكاملة بخلاف ما كانه ما ليك من العبادات كالزكاة فانه
 لا يصح منه اى من الصبي او امره لان فيه اى في اداره ضررا
 بالصبي في العاجل باعتبار نقصان ماله فيستثنى ذلك على الابلية الكاملة على
 على القاصرة والرابع اى ما هو حق للعبد وهو نفع محض كقبول الهبة
 والصدقة فان النفع فيه ظاهر لو قبل يدخل المال في ملكه ولو لم يقبل لم يخل
 والضرر فيه منتفئ تصح مباشرة اى مباشرة القسم الرابع منه اى
 من الصبي لان التصح ممكن على جزء الابلية القاصرة اذا ابلية القاصرة كافية لادارته ونفع
 محض بلا اذن وليه اى ولي الصبي لانه اى القسم الرابع نفع محض
 والولى انما جعل وليا لان لا يستغنى بالعمومات فتخص الحاجة الى الاذن فيما
 يستعمل المضرة واما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه كما ان قبول بدل السخلع
 من العبد المحجور بان ماله امر رتبة على مال وقبضه منها بغير اذن مولاه يصح
 لان حجره عما فيه ضررا وتزيم ضرره وبذلك نفع محض في حقه فلا يتوقف على
 اذنه ولا يظهر الحجر فيه ولذلك اى لصحة مباشرة ما فيه نفع محض من الصبي

١٠٨

بغير اذن الولي تجيب اجرة الصبي المحجور اى الممنوع عن التصرف غير
 المأذون من الولي اذا اجر الصبي المحجور نفسه وعن مع بطلان العقد
 اى عقد الاجارة يعنى لا يجوز للصبي المحجور ان يواجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة
 متروك بين الضرر والنفع كالبيع فلا يملك الصبي المحجور عليه وانما ذلك الى الولي
 ولهذا لا يستحق تسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر فاذا عمل الصبي
 وفرغ من العمل ففى القياس لا اجر له لان العقد لم يصح ودوجب الاجرة
 باعتبارها فاذا لم يجد لم يجب الاجر وفى الاستحسان وجب الاجر له لان العقد
 ينخفض منقذه بعد اقامة العمل فانما لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم
 لم يجب له الاجر والنسب لا يكون محجورا عما يتحقق منقذه كقبول الهبة والصدقة
 لان المحجور له فى الضرر نفيا لا ضرر فيه بوجه لا حجر كذا فى كشف البردوى وفى التحرير
 والتقرير ذكر فى وجه الاستحسان لانه اى بطلان عقده بغير اذن وليه
 لحقه اى الصبي وهو ان يلحقه ضرر لانه عقد معاوضة متروك بين الضرر
 والنفع فلا يملك بدون اذن الولي فاذا عمل فى الاجر نفعاً محضاً وهو غير محجور
 فيه وتحب اجرة الصبي المحجور بلا اشتراط سلامه اذا كان الصبي المحجور من العمل
 حراً حتى لو ملك فى العمل لا اجر يقدر باقام من العمل ان احرك لا يملك بال ضمان اما
 العبد المحجور اذا اجر نفسه بغير اذن مولاه فيجب له اى له العبد
 الاجرة بشرط السلامة اى سلامة العبد من العمل فان هلك العبد
 فى العمل فالقيمة اى تجب على المستاجر قيمة العبد يعنى ضمن المستاجر قيمة
 العبد من يوم الغصب لانه غاصب له حين استعمله بغير اذن مولاه فيملك بال ضمان

من حيث وجب عليه الضمان لا الأجر اى لا يجب على المستاجر الاجر لان
والاجر لا يتبعان وانما اوجبت الاجر لنفع المولى ووجوب الضمان لنفع له
من لزوم الاجر بخلاف الصبي المحرق انه وان هلك في العمل فله الاجر بقدر اقامته
من العمل لان المحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجر وكذا اذا
قاتل الصبي بغير اذن وليه لاشي له في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير
ابله عند اذن وليه فيكون حاله كحال المحر في المستامن ان قاتل باذن الامام
استحق الرضخ والا فلا وفي الاستسنان استحق الرضخ بالرأيه المبهمة والضمان
واسما للمجتمعين اى ما دون السهم من العينة لانه غير مجبور عن النافع المحض واستحق
الرضخ بعد الفراغ من القتال بعبء الصفة فيكون هو كما لما دون فيه من جهة
المولى مع عدم مرجو ان يشهد القتل اى حضور الصبي للقتال وما دون الا اذا
اى اذن وليه بالاجتماع وذكر في الاسلام في اصوله انه صاحب الكشف
ما حاصله انه يجزى ان يكون هذا اى استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد لان عند
امان الصبي المجبور صحيح وذلك لا يصح الا من له ولاية القتال واذا كان له ولاية
القتال كان متمتعا للرضخ عند الفراغ من القتال الدليل عليه ان محمد ارحمه
لم يترك هذه السئلة الا في السير الكبير واكثر تفرعاته مبنية على صفة تفرعات
الزبادية فاما عند ايجيفة وابن يوسف فلا يستحق شيئا لان امان الصبي المجبور
ليس صحيحا عندها فلم تكن له ولاية القتال ولهذا لا يجزى له شهيد القتال
بدون الاذن بالاجماع فلا يستحق شيئا بالقتال كما محررنا اذا قاتل والاصح
ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان المحر عن القتال لدفع الضرر وقد القى نفعا

سنة
قوله وانما
الرضخ اى
ما دون السهم
من العينة
سنة
رضخ المجبور
سنة
سنة
سنة

بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق وأشار الى ضعف هذا الاحتمال ^{الرجح}
 في التحرير حيث قال وقيل هو قول محمد وتابع ابن امير الحاج صاحب الكشف في
 ان استحقاق المخرج قول الكل على الاصح حيث قال والاصح ان هذا جواب الكل
 لان المخرج عن القتال لدفع الضرر وقد القلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للمخرج
 من الاستحقاق انتهى والخامس اى ما هو حق للعبد وهو ضرر محض كالطلاق
 ونحوه من العتاق والصدقة والهبة فانها ضرر محض في العاجل باذنه ملك
 الكساح والرقبة والعين من غير نفع يعود اليه فلا يملكه اى لا يملك نفسه
 الخامس ولو باذنه وليه حتى لو طلق الصبي امرته باذن الولي بالطلاق لا يقع
 الطلاق كما لا يملكه اى الخامس عليه اى على الصبي غيره اى غير الصبي
 كالولي والوصي والفاضي لان ولاية الغير عليه نظرية وليس من النظرات
 الولاية فيها هو ضرر محض في حقه قال صاحب الكشف كان المراد من عدم مشيئة
 الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فانما عند تحقق
 الحاجة اليه فهو مشروع قال شمس الاقضية السرخسي في اصول الفقه ذم بعض
 مشايخنا رحمهم الله ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان
 امرته اى امرته الصبي لا يكون محلا للطلاق قال وهذا اى هذا الزعم
 وهم عندى فان الطلاق يملك بملك الكساح فهو من لوازمه فلا شك
 الكساح عن ملك الطلاق ولا ضرر للصبي فيه اى في ملك الطلاق واشتات
 اصل الملك وانما هو اى الضرر في الايقاع اى ايقاع الطلاق فانه يطل
 ملك الكساح فيبغى ان لا يصح الكساح لكن ربما غشاه من الزوجة مضرة عظيمة

م . م

فحينئذ لا ضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه اى الى ايقاع الطلاق جهته
لدفن الضرر كالك في الايقاع صحيحاً من الصبي وبهذا تبين فساد قول من يقول
انما لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خالياً عن حكمه وهو ولاية الايقاع والى
عن جهم غير معتبر شرعاً كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذا حكمنا
في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرته وعرض عند الاسلام فالى فرق
بينهما وكان ذلك طلاقاً في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا ارادته فقت
الفرقة بينهما وبين امرته وكان طلاقاً في قول محمد واذا وجدت امرته مجبواً
فخاصته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقاً عند بعض المشايخ كذا في الكشف
والترغيب وايضا في الكشف واذا كاتب الاب او الوصى في نصيب الصغير
من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة مدار الصبي مقتداً
لنصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موثقاً وبهذا الضمان لا يجب الا
باعتاق فيكفى بالابلية القاصرة دون جعله مقتداً للحاجة الى دفع الضرر
عن الشريك فنعرض ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا محل
ثابت لان الاكتفاء بالابلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المضي لا يتحقق
فيما هو ضرر محض وكما كان يرد ان اقراض القاضى مال الصبي ضرر محض لانه
قطع الملك عن العين ببدل في ذمة المستقرض ولا يقع فيه فهو من القسم
الخامس ولا يملك القسم الخامس على الصبي غير الصبي فكيف يملك القاضى الاقراض
على الصبي مع ان القاضى يملكه على الصبي اجاب عنه بقوله انما يجوز اقراض القاضى قاله
اى مال الصبي من المثل اى الغنى لانه اى اقراض القاضى حفظ وصياً

فكر كان صحيحاً لا يثبت
فساد قول من قال لو لم يثبت ملك
الطلاق كان خالياً عن حكمه
ولا ولاية الايقاع ولا يجب احكام
عن حكمه غير معتبر شرعاً كبيع
الطلاق البهيمة وذلك لاننا لا
نسلم خلوه عن حكمه اذا حكمنا
فاو عن ملكه اذا حكمنا
عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرته
فالى فرق بينهما وكان ذلك
واذا ارادته فقت البهية وكان
طلاقاً في قول محمد واذا ارادته
فجواباً فاحتمل في ذلك فرق بينهما
وكما كان طلاقاً عند بعض المشايخ
كذا في الترغيب ١٢ من قسمه
له حكمه الله تعالى

المال الصبي مع قلادة على الاقتضاء أي الاستيفاء من المستقرض
 بعلمه من غير حاجة إلى دعوى وبينه فإن علم القاضى كاف في الحكم و
 تحصيل المال منه فلا احتمال للجهل به عند علم القاضى بخلاف الأقرض من
 غير المولى لا تقدر القدرة على الاقتضاء في الكشف صحيح الأقرض
 من القاضى وصار به مندوباً إليه لأن الدين الذي على المستقرض بواسطة
 ولاية القاضى يعدل العين وزيادة لأن القاضى يمكنه أن يطلب ملياً على خلاف
 العادة ويقرضه مال اليتيم كما يفعله النظر والمبدل مأمون عن التوى باعتبار
 الملاوة وباعتبار علم القاضى وإمكان تحصيله المال منه من غير حاجة إلى دعوى
 وبينه فكان مصنوعاً عن الثالث فرق صيانة العين فإن العين يعرضها تلف
 بأسباب غير محصورة فسار القرض لمقتضى الشرط وهو أن يكون المقرض
 قادراً على تحصيله بالمنافع الخالصة فلذلك كان القرض لنظر أمن القاضى له
 ونفعاً فيملكه على الصبي وضراً من الوصى لترجح جهة الشرع في حقه فلا يملكه
 انتهى قال مولانا نظام الملّة والدين في الشرح ينبغي أن لا يفتى بهذه الرواية
 في زماننا لظهور النجاسة اليوم في القضاة لأنهم قالوا إن انتشار النجاسة في
 القضاة اقتضى أن لا يفتى بالأجزاء بعلم القاضى بخلاف الآب فإنه لا
 اقراض مال ابنه الصبي من المولى لعدم القدرة على الاستيفاء لأن ما يمكن
 من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصى إلا في دوامية
 يملك الآب اقراض مال ابنه الصبي من المولى لأن الآب يملك التصرف في المال
 والنفس فكان بمنزلة القاضى وأما الاستقرض فقد ذكر في شرح السجاني الصغير

لقاضي خن، رحمه الله تعالى، الأب لو أخذ مال الصغير قرضاً جاز لانه يملك عليه
 والوصي لو أخذ مال اليتيم قرضاً لا يجوز في قول أبي حنيفة وقال محمد لا بأس إذا
 كان ولياً قاضياً على الوفاة وذكر في أحكام الصغار نقلاً عن المتفق أنه ليس
 للقاضي أن يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه والسداد من أي ماله حتى
 من ماله من النفع والضرر ومثل لها كالببيع فانه إذا كان راجحاً كان نفعاً إذا
 كان خاسراً كان ضرراً والأجادة قانها إذا كانت أقل من اجر المثل تكون
 نفعاً في حق المستاجر وإذا كانت بأكثر من اجر المثل كانت ضرراً في حق المستاجر
 وغيرهما من المعاوضات التي يؤخذ فيها العوض كالسكاح والكتاتبة والشرا
 والاخذ بالشفقة والاقرار بالغصب والاستهلاك والربح فيها أي في
 هذه الاشياء يقع مشوب باحتمال ضرر فبالنضام دأى الولي بأجابه
 بين دفع الاحتمال أي احتمال الضرر لان الولي لا يرمى المصلحة الا فيما فيه
 نفع ثالباً فالتحقق بما يتحقق نفعاً فيملك الصبي هذا القسم السادس معه
 أي مع رأي الولي لا بد فاع الاحتمال المذكور ثم عند أبي حنيفة لما
 انجبر القصول أي فصور رأي الصبي بالأذن أي بأذن الولي ورأه
 كان الصبي المأذون كالبائع في نفاذ التصرفات فيملك الصبي هذا
 القسم بغير فاحش وهو لا يدخل تحت تقويم المقوقلين
 مع الاجانب باتفاق الروايات عن أبي حنيفة ومع الولي في ولاية
 عنه بخلاف رواه اخرى عنه فان فيها لا يملك لان الولي متهم في الاذن لجواز
 ان يكون اذنه خادماً منه لا خادماً له ولا كذلك في الاجنبى فيفد مع الصبي

مثلاً من الجانب بعين فاحش كما ينفذ بيع غيره من البائعين أو كما ينفذ بيعه
 بعد البلوغ والتمثال لا ينفذ بيع العبيد من الولي بعين فاحش باتفاق الرواية
 وينفذ في روايته وعندهما أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يجوز
 هذا القسم السادس مع الغبن الفاحش مطلقاً لا من الولي ولا من غير الولي قال
 الباقر في وقول أبي حنيفة أصح لأن إقرار العبيد بغير إذن الولي صحيح وأن
 لم يملك ذلك بنفسه وفيه نظر بل الذي يظهر لي أن قولهما أي قول
 أبي يوسف ومحمد أظهر فليقبل كذا في التقرير يشرح التحرير لأن الأذن
 إنما اعتبر شرعاً ليس من الضرر فلما عقد مع الغبن الفاحش علم أن أذنه
 لم يقع في محله كذا في بعض الشروح وقال بركت له أبداً لأن الأذن بالبيع
 راجع إلى الأذن بالبيع المتعارف وهو البيع بغير الغبن الفاحش طهته

٨٠

مسألة سفر للعصية من البني والباقي وقطع طريق ونحوها
 لا يمنع الرخصة المتعلقة بالسفر كقصر الصلوة الرابعة وإقطار الصوم
 عنه نأى عن أصحابنا الحنفية خلافاً للأئمة الثلاثة فان سفر ^{للعصية} ^{للعصية}
 عندهم يمنع الرخصة والدليل لنا أي لأصحابنا الحنفية على كون سفر ^{للعصية}
 غير مانع عن الرخصة إلا إطلاق أي إطلاق لفرض الرخص قال الله تعالى
 فمن كان منكم حراً بضاً أو على سفر فعذرة من أبام وأخرون في صحيح مسلم عن
 ابن عباس رضي الله تعالى عنه فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم
 في الضاد أربع ركعات وفي السفر ركعتين وفي مسند أحمد وصحيح ابن جبار
 وصحيح ابن خزيمة وغيره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت في المسح

على اثنين ثلثة ايام وليا ليس للسافر والمقيم يوماً ولية فالاية المذكورة
والحد شيان المذكوران وغيرهما من النصوص والملة على كون السفر المطلق
موجباً للرخصة والائمة الثلثة قالوا في الاستدلال على كون سفر المعصية
نافعاً عن الرخصة بان الرخصة دفعه فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر
معدوماً في حقها كالسكوت يجعل معدوماً في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل
لكونه معصية قلنا في جواب هذا الاستدلال باننا سلمنا ان النعمة لا تنال بالمعصية
ليكن لا نسلم ان في سفر المعصية جعل الرخصة سبباً للرخصة لان المعصية
ليست اياً اى السفر بل المعصية النية والاباق وقطع الطريق والسفر
منفصل عن المعصية من كل وجه توجد المعصية بدون السفر كما بان والابق المقيم
ويوجد السفر بدون المعصية كالسفر المندوب بل المعصية حادثة للسفر
والسبب هو السفر وحجابه وتناوله غير نافعه من اعتباره شرعاً فصار سفر المعصية
كالصلاة في الارض المحصورة فان نفس الصلاة ليست بمعصية بل
هي محرم وانما جاورها شغل تلك الغير بدون اذنه وهو معصية بخلاف السبب
المعصية كالسكوت يشرب المسكوك المحرم حيث لا يمنع له شرعاً فانه حدث
عن معصية فلا نشاط به الرخصة لان سببها لا بد ان يكون مباحاً والفرض ان تقار
الاباحة الشرعية كذا في التفسير **مسئلة** المواخاة بالخطاء
قال الامام اللاشئ الصواب ما اصاب به المقصود بحكم الشرع والخطار العذر
عنه وقيل الخطار فعل او قول يصير عن الانسان بغير قصده سبب ترك التثبت
عند مباشرة امر مقصود سواء قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطار

قوله قالوا الرخصة نعمة
قد اتفقوا على انها نعمة
غير انهم اختلفوا في كونها
رخصة اكل الميتة من غير
كون الخطر فيها
ولا فادى الى ما على ما
في نسخة اخرى من الامام
وكونها نعمة في سائر

معناه في غير ما في غير
قد روي في غير ما في غير
بالاستثناء عليه وثانيه
لهذا لا اجماعاً وثالثه
انما روي عنه ذلك
منه رحمه الله

لنقله رحمه الله
في الرخص
في الرخص
في الرخص
في الرخص

يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلته
 كان خطا كبيرا هو ضد الصواب لاصد العمد ويذكر ويراد به ضد العمد كما
 في قوله تعالى ومن قتل مومنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان
 ثم قال والخطا ان يكون عاكدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان
 على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمى البهي وهو الانسان كذا في
 كشف البردوى وذكر صدر الشريعة في التوضيح الخطا هو ان يفعل فعلا
 من غير ان يقصده قصد انا ما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه
 قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام انتهى وذكر التفات
 في التلويح ذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطا يوجد قصد
 الفعل دون قصد المحل انتهى وذكر ابن الهمام في التحرير الخطا ان يقصد به
 غير المحل الذي يقصد به الجناية كما المضمضة تسري الى المحلق والرمي الى صيد
 فاصاب آدميا انتهى فان القصد با دخال الماء الفم ليس الى اللجوء وبالرمي
 ليس الى الادى كذا في التقرير جازة عقلا اى لا يالى العقل عن تجرير
 المواخذة على ارتكاب السيرة خطأ عند اهل السنة والجماعة خلافا
 للمعتزلة فان عندهم لا تجوز المواخذة بالخطا ولا يليق بجناية تعالى
 والدليل لنا اى لاهل السنة والجماعة على جواز المواخذة بالخطا قوله تعالى
 وبنا لا تواخذنا ان نشبنا ولا خطانا فان البارى تعالى سئل عن عدم
 المواخذة بالخطا رفيه والالم يكن وامرنا ان نسأله عنه ولو كانت المواخذة
 بالخطا غير جائزة عقلا لكانت مستحيلة والسؤال بما يستحيل نفيا باطل ان

عدم وقوعه ضروري فلا فائدة للسؤال بعدم وقوعه والمتميزة قالوا في الاستدلال
 على عدم جواز المواخذة بالخطأ بان المواخذة بالجناية وهي اى الجناية
 انما يتحقق بالقصد ولا قصد في الخطأ لان الخطأ غير قاصد الى الخطأ
 فلا جناية في الخطأ فكيف يواخذ به قلنا في الجواب المواخذة في الخطأ بعد
 التثبت ولا احتياط الواجب الذي ينبغي عنه الخطأ لا بنفس الخطأ لا
 في ان ترك التثبت والاحتياط جناية وقصد وان لم يكن نفس الخطأ جناية
 وقصد ولما كان الخطأ مبنيًا عن عدم التثبت الذي هو جناية عُد الخطأ
 ايضًا جناية فالذنوب كالسوم فكل ان تناول السموم يؤدى الى الهلاك و
 السخان خطا كذلك تعاطى الذنوب يفضي الى العقاب وان لم يكن غريمته
 الا ان فيه اى في الخطأ شبهة العدم اى عدم الجناية والشبهة واثار
 في العقوبات فلا يواخذ بحد حتى لو زفت البية غير مرتبه فوطيها على ظن انها
 امرتة لا يحس المحرم ولا قصاص حتى لو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله
 لا يجب القصاص دون ضمان المتكفات خطأ من الاموال بيان
 المتكفات احترازًا عن النفوس فلم تلت مال انسان خطا بان رمى الى شاة
 او بقرة على انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب ضمانه ضمان الجوار
 فعل فيقتدر عصمة المحل وكونه خاطيا معذورا لاينا في عصمة المحل والدليل على انه
 بدل المحل لاجزاء الفعل انه لو تلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد
 كما لو كان المتكف واحد ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان كل
 كما في القصاص وجزاء الصيد ويقع طلاقه اى طلاق الخطا بان اراد

ان يقول مثلاً استغنى فخرى على لسانه انت طائف عندنا اى عند الحقيقة كما
 مروى عن ابي حنيفة وابى يوسف رحمهما الله تعالى لكن الوقوع عندنا انما هو
 فى الحكم والتشاور لا فيما بينه وبين الله تعالى فى امرته كما نص عليه ابن الهيثم
 فى التحرير وفتح القدير وقره ابن امير الحاج فى التقرير خلافاً للشافعى
 رحمه الله تعالى فانه قال بوقوع طلاق الخطأ لان الطلاق يقع فى الكلام
 واعتبار الكلام بالقصد ولم يوجب القصد فى الخطأ واذا لم يقرب كلاماً
 فكيف يقع طلاقه كما فى النائم اذا غلق امرته فى حاله النوم لا يقع طلاقه
 بالاتفاق قلنا فى جواب الشافعى نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن لا يوقف الحكم
 على وجود حقيقة لان فى وقفنا الحكم على وجود حقيقة حرج اذا الغفلة عن
 معنى اللفظ كما هى فى صورة الخطأ وعدم القصد اخرجنى باطنك
 فكيف يعلم وجود القصد حقيقة فلا ينافى الحكم به والقصد سبب ظاهر وهو النقل
 والبلوغ فاقيم نميز البلوغ عن عقل مقامه اى مقام القصد فغا
 لاصح كاقيم السفر مقام المشتة فى خص السفر لان العاقل البالغ لا يفعل لفعل
 غالباً الا بالقصد فيكون صدور الفعل عنه دليلاً على القصد بخلاف النور
 فان عدم القصد فيه ظاهر للعلم يقيناً بان النوم مينا فى اصل العمل بالعقل لان النوم
 مانع عن استعمال العقل فكانت ابيته القصد معدومة فى النائم يقيناً عن
 حركته فى ذلك كذا فى التقرير **مسألة** الاكراه وهو حمل الغير على
 ما يرناه من قول او فعل ولا يختار مباشرة لو على نفسه كذا فى التلويح
 التقرير والتقرير وقال شمس الائمة السرخسى فى اصول الفقه هو اسم لفعل

يفعل الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره وهو نوعان **مكروه**
 بان يضطر الفاعل الى مباشرة المكروه عليه بما يقوئ النفس والعضو
 ولو امكن الاخر من رتبة النفس بقلية طنة والاوالم يظلب على طنة تقويت صبرها
 بل ان ذلك تهديد وتخويف لا تحقيق لا يكون اكراما أصلا فيفسد الاختيار
 بحيلة مستند الى اختيار آخر لانه لعدم أصلا او حقيقة المقصد الى امر
 مبرور وبين الوجود والعدم تبرجج احد جانبيه على الآخر فان استل الفاعل
 في قصده فصيح والافساد وعدم الرضا كذا في التحرير والتفريق في
 الاستدراج ومعنى افشاده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك
 يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه استهيم وعيها
 اي غير محي عسرة اي غير الاكراه باليقوت النفس والعضو وهو الاكراه
 بغير باليقوت النفس والعضو كالجنس والضرب وبما تضمن الوجهين الاول
 ان يكون مثالا لغير باليقوت النفس والعضو وتأثيرها ان يكون مثالا لاكراه
 المحي بالمحي فيكون معناه كاحمل على المكروه عليه والاكراه على شئ بالجنس الضر
 الذي لا يقضي الى تلف عضو وباتلاف الاموال وغير ما بان لو لم يفعل هذا
 الا امر المكروه عليه بجنس او يضرب او يملك ماله او يعامل به غيره وهذا قسم
 من الاكراه لعدم الرضا ولا يفسد الاختيار لتمكن المكروه من الصبر على غير باليقوت
 النفس والعضو والتهديد بذهاب جنس نحو ابنة وابية وامته وزوجه وكل في حق
 منه كاخته واجيه لان القرابة المتبادرة بالمحرمية بمنزلة الولادة فالقي من انه ليس
 باكراد لانه لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكره لان حبسهم يلحق به من المحرم

قوله باليقوت
 النفس والعضو
 الاستحسان
 ان الاكره بغيره
 ان لا يكون محرم
 كراهه

سم اسم

والهم يلحق بجس نفسه واكثر فكل ان التهديد في حقه بذلك بعد تمام الرضا فكذا
 التهديد بجس احدكم كذا في الكشف والخبر وذا كذا صدر الشرعية في
 التفتيح والاكراه والحبس عنده اي عند الشافعي سواء ارادته وفي التلويح لان
 في الحبس ضرر كالقتل والجمعة تقتضيه رفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه
 ان يجوز به يعقوبة تنال من بدنه لا طاقه له بها وكان الخوف ممن يمكنه تحقيق
 ما يخوف بها فدخل فيه القتل والضرب المبرح اي الشديده وقطع العضو
 وتكميد السجن لا اذاب الجاه واطلاق المال ونحو ذلك انتهى وذكر الاستسنة
 في شرح النهج الاكراه قد ينشئ الى حد الاجماع وهو الذي لا يتبعه للشخص معه
 قدرة ولا اختيار كالانكاح من شايء وقد لا ينشئ اليه كما لو قيل له ان لم تقتل
 هذا اطلاقك وعلم انه لو لم يقتله اطلاقه انتهى وهو اي الاكراه لا يمنع
 التكليف بالفعل المكروه عليه ونقيضه مطلقا سواء كان الاكراه
 ملجئا او غير ملجئ كما نض عليه فخر الاسلام في اصوله وصدر الشرعية في التفتيح
 وابن الهمام في الخبر وافرده صاحب الكشف والتفتيح في التلويح وابن
 امير الحاج في الخبر وقال جماعة من الاصوليين كالامام الرازي في اصوله
 والادري في الاحكام والبيضاوي في النهج وغيرهم في استفاضهم ان الاكراه
 يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه ونقيضه في ضمن الملجئ وذكر ابن التمسك
 في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه دون ضمن غيره اي غير الملجئ يعني
 الاكراه في ضمن غير الملجئ لا يمنع التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب النهج
 وقال ابن التمسك في شرح المعالم وهو مذيب اصحابنا وقالت المعتزلة

ان الاكراه يمنع التكليف في الشارع بعين المكروه عليه وتقيضه ويمنع في غير
 اى في غير الشارع في عين المكروه عليه دون تقيضه اى تقيض المكروه
 عليه يعنى لا يمنع الاكراه في غير الشارع التكليف بتقيض المكروه عليه عند المعتزلة فان
 اكراه على ترك الصلوة بالجحس فالترك غير مكلف به واما الصلوة فهي مكلف بها
 والدليل لنا اى للحنفية القائلين بان الاكراه مطلقاً لمجياً كان او غير مجى
 لا يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وتقيضه ان الفعل المكروه عليه كذا
 ممكن في نفسه والفاعل متمكن اى قادر على ايقاعه وعدم ايقاعه
 كيف لا يكون متمكناً والحال هو اى الفاعل يجتاز اخذ المكروه وهاتين
 من المكروه عليه والمكروه به فان رأى الفعل المكروه عليه اخذ من المكروه به بخيار
 وان رأى المكروه به اخذ من الفعل المكروه عليه اختار المكروه به فالفاعل قادر
 فيصح التكليف ولذا اى لاجل ان الفاعل متمكن على ايقاع الفعل المكروه عليه
 وعدم ايقاعه قد يقتضى على المكروه ما اكراه عليه كالاكراه بالقتل
 على شرب الخمر فياثم المكروه بتركه اى ترك ما اكراه عليه كشراب الخمر
 عالماً بسقوط حرمة لا باجته في حقه لقوله تعالى الا ما اضطررت اليه والاقدام على
 المسباح عند الاكراه فرض وقد يجدر على المكروه ما اكراه عليه كعلى قتل
 مسلم ظليماً اى كالاكراه على قتل مسلم ظليماً من غير تقييد موجب للقتل
 فيجبر المكروه على الترك اى ترك قتل مسلم ظليماً كعلى احداً كلمة الكفر
 اى كما يوجب المكروه على اجراء كلمة الكفر على لسانه بالترك والجماع ان ما اكراه عليه
 فرض وسباح وخصته وحرام ويوجب على الترك في الحرام والخصه وياثم في الترك

والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد كون الفاعل متكبياً على الفعل
 والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا ياتم ولم يجر وبالكره
 انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه صبر حتى قتل لم يجر عمداً بالقرينة وبهذا البسطة لا غير
 ابي اعمر من صاحب الكشاف على كلام فخر الاسلام بانه ان ازبد بالاباحة
 انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا ياتم فهو معنى الرخصة وان اريد
 انه لو تركه ياتم فهو معنى القرض كذا ذكر التفتازاني في التلويح وابن امير الحجة
 في التلويح قال المفضلون بين الاكراه الملبى ونفي الملبى بان الاول نافع عن
 التكليف بخلاف الثاني فانه ليس يلغى عن التكليف في الاستسقاء الى اعلان
 الاكراه الملبى نافع عن التكليف بالفعل المكروه عليه وبمقتضى بان المكروه عليه
 واجب الوقوع من المكروه وضداه محتج وقوعه من المكروه لانه مضطر
 في الارتفاع احياء لنفسه والمضطر اليه واجب وعند الواجب متمنع والتكليف
 بهما اى بالواجب والمتمنع محال كذا استدل الامام في الحصول ومعنى
 قول صاحب المنهاج لسؤال القدره لان القادر على الشيء هو الذي ان شاء
 فعل وان شاء ترك قلنا جواب استدلال المفضلين لا يتم ان المكروه عليه
 واجب بالذات وضداه محتج بالذات فان الفعل في نفسه ممكن والقادر
 قادر عليه بل وجوب المكروه عليه وامتناع ضده بالشرع لتوابعه
 ولا تلغوا ايديكم الى الشهادة او بالعقل فان العاقل من شأنه ان يجتاز
 ما هو اخف عنده وهو حيوة نفسه وسلامته عضوه والاجاب ولا شك
 بالشرع او بالعقل لا ينافي الاختيار للفاعل بل هو اس كل حال

من الامور المتعدية بالشرع او العقل حرج بجانب الفعل او الترك لا يجب
 بجانب الفعل او الترك والترجيح لا يتبع الاضيق حتى يمتنع التكليف فتأمل فانه من
 وقالت المعتزلة الداعين الى ان الكراهة في غير المجرى يمنع التكليف في غير المجرى عليه
 دون تنقيضه في الاستدلال على ندمهم بان المكروه اذا اكراه على غير المأمور به
 كالصلوة مثلاً فلا يتبين به اى بالمأمور به لداعى الكراهة قال الانسان يميل الى
 الى دفع المضار الجسمانية كالضرب الجرح فالاكراه هو الباعث والارادة الفعل
 دفعا للمضرة وبالنظر الى هذا الباعث فيفعل المكروه الفعل لا لداعى الشرع فلا خلاف
 لعدم الاستئصال بحكم الشرع فلا يثاب عليه اے على اتيان هذا
 المأمور به فلا يصح التكليف فيه اے هذا المأمور به فانهم
 يشترطون في المأمور به ان يكون بحال يثاب على فعله
 بخلاف ما اذا اتى بنقيض مكره فيه كما اذا اكراه على ترك الصلوة قال
 بالصلوة فانه اى المكروه ابلغ في اجابة داعى الشرع حيث صبر على
 التعذيب في سبيل الله فيثاب على هذا التقدير قال بركت الآله آباؤى
 لانه اذا اختلف فيه الداعيان فيترك مقتضى داعى الاكراه والى مقتضى داعى
 الشرع فهو مانع في الاجابة لداعى الشرع انتهى قلنا في جواب استدلال
 المعتزلة بماورد عليهم القاضي ابو بكر الباقلاني ونقله عنه ابن التل في
 شرح المعالم بانهم اعترفوا بصحة التكليف بصدد المكروه عليه وصحة التكليف
 بالصدقة فقتضى المقدورية على الصدقة لان الله تعالى لا يكلف العبد
 الا بعد خلق القدرة له عندهم والقدرة على الشئ عندهم قدرته على

ضد الله اى على ضد ذلك الشئ فالتدرة على ضد المكروه عليه قدرة على ضد
 ضد المكروه عليه وضد ضد المكروه عليه عين المكروه عليه فصار المكروه عليه مقدورا
 وكل مقدور يصح التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع الاستدلال
 لان المعترلة لم يذهبوا الى من التكليف لكون المكروه عليه غير مقدور بل لجهل
 ترشيب الثواب على اتيانهم شتر اطمح كون المأمور به بحال يثبت على فعله
 فاهم ان يمنعوكمية قولنا كل مقدور ليج التكليف به فاجواب الذي يدفع الاستدلال
 اننا لا نسلم ان الاتيان بعين المكروه عليه لداعي الاكراه لزوما فان الذين يذو
 انفسهم في سبيل الله لا يقدرون على الفعل الداعي الشرع انما الاعمال بالنية
 قال القرطبي في المستصفى الاتي بالفعل مع الاكراه كمن اكره على ادراك الزكاة
 مثلا ان اتى به لداعي الشرع فهو صحيح اولداعي الاكراه فلا حرج عليه
 كما حرج في الدين عقلا كما هو عند المعترلة فان العقل يحكم بانه تعالى
 لا يستجاءه الا وصادف الكمالية التي من جبلتها الرحمة الواسعة لا يوقع حرجا
 في الحرج بان يامرهم بالايثار ويكفهم بامريتهم عليهم او شرعا كما هو
 عندنا فان قوله تعالى لا يكف الله نفسا الا وسعها يدل عليه وهو الحرج
 كله مشكك له افراد يصدق على بعضها بالشدة وعلى بعضها بالضعف
 اذا عاجز من كل وجه حرجه شد من حرج العاجز من بعض الوجوه وتثبت
 الاحكام بقدر الحرج فاجدا اى لاجل انه لا حرج في الدين والحرج
 مشكك لم يجب شئ من الاحكام على الصبي العاقل لضعف بنارده
 وعدم كمال عقله وفي الايجاب عليه حرج عظيم ولا على المعتق البالغ

اى لا يجب شئ من الاحكام على المعتوه البالغ لتصور العقل العتة آفة
 يوجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلطا الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقل
 وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره كذا في كشف البردوى وفي التمهيد العتة
 اختلط الكلام مرة ومرة وقال ابن امير الحاج في التقرير وهذا اختصار محبت
 لتقريره باقتطال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء مرة كلام
 المجانين وكذا سائر اموره وحسن منه ما قيل آفة ناسية عن الذات ^{حسب} _{بعض}
 مثلا في العقل فيصير صاحبه مختلطا الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء ^{بعض}
 كلام المجانين وخرج بناسية عن الذات ما يكون بالخذرات وهذا اختصار
 المتأخرين خلافا لابي زيد حيث ذكر في التوقيف ان حكم العتة حكم الصبا
 (لا في حق العبادات فان لم يسقط به الجواب استتفا في وقت الخطاب و
 هو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام
 في اصوله مشيرة الى هذا القول ان بعض اصحابنا علموا ان العتة غير ملحق
 بالصبا بل هو ملحق بالمرضى حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما علموا
 بل العتة نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا او العقوبة لا تقف
 على عواقب الامور كصبي ظم منه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل
 لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حقه اثر في سقوط الخطاب
 بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ
 الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ
 وعدمه سواء وقال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون كما سقط عن

في حالتي الحيض والنفسان وعدم وجوبه فقييل يجب نقله اليك عن اكثر
 الفقهاء والفقهاء الاصلية والسبب هو شهود الشهود ولا نه يجب عليها القضاء
 بقدر ما فاتهما فكان لما في بيده لا عن الفات وقيل لا يجب وذكر متأخرانه
 الاصح عند الجمهور الانتفاء بشرطه وهو الطهارة وشهود الشهير وجوبه عند
 انتفاء العذر لا مطلقا وجوب القضاء يتوقف على سبب الوجوب و
 هو ههنا شهود الشهير وقد تحقق لا على وجوب الاداء والاما وجوب قضاء
 الظهر مثلا على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء في حقها هذا بناء على انه وجوب
 القضاء بما وجب الاداء واما بناء على انه بسبب يد فانظر لولا لا يشهد وجوبها سابقا فلا يشهد
 وجوبه على الوجوب الاداء واورديتم على هذا ان لا يسبب قضاء لعدم استدراك
 ما فات من الوجوب واجيب انما يلزم لو انحصر موجب التسمية فيما ذكرتم فهو
 ممنوع فانه انما سبب قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه
 ولم يجب لنا ان قال ابن الهمام في التحرير والانتفاء يعني عدم وجوب الاداء
 الصوم على المحاض والنفسان في حالتي الحيض والنفسان احيى وقال
 تليذه ابن امير الحاج في التقرير هو الوجوب الذي لا معذل عنه لان الاداء جاز
 الحيض حرام منهني عنه فلا يكون واجبا ما سواه للثنا في مبيها ومن هذا ما استدل
 قال السبكي اختلاف لفظ لان ترك الصوم حاله العذر جاز الفاق والقضاء
 بعذر والواجب اتفاقا لكن ليس كذلك بل فائدة بينها كما في الذخا
 فيما اذا قلنا يجب التعرض للاداء والقضاء في النية فان قلنا لوجوبه عليها
 لوقت القضاء والاثوت الاداء فانه وقت توجه الخطاب والشد سجانة ولما علم

وكون المرض من اسباب العجز فانه سبب الموت بوجه اخر من ادلة الالام
 مجزئة خالص خفيفة وحكى ليس فيه شوب القدرة بوجه من رعت العباد
 للمريض في المدة قيل المرض حاله في البدن خارجة من المجرى الطبيعي
 وعبرة بعضهم ببيئة للجئون يزول بها استة ال طبيقة والمذكورة في
 بعض كتب الطب ان المرض بيئة غير طبعية في بدن الانسان يحدث فيها
 بالذات آفة في العقل وافة العقل ثلث التغير والتقصان والبطلان
 والتغير ان يتخيل صور الا وجود لها خارجا والتقصان ان يضعف لصور
 مثلاً والبطلان العمى كذا في كشف البرذوى وفي التقرير يشرح التحريم عنه
 عبارات منها ما يمرض البدن فيخرج عن الاعتدال الخاص ومنها بيئة
 غير طبعية في بدن الانسان يسببها الافعال الطبيعية والنفسانية والحاجة
 غير سليمة ولبس الكلام فيه يعرف في فنه على قدر الكثرة اى الطاقه حتى شرع
 له الصلوة قائماً اذا لم يعجز عن القيام او قاعدا اذا عجز عن القيام او جاعدا
 اذا عجز عن القيام والنعوذ وانتفى كاه شتم في الخطاء محتمل حتى لو خطا
 في القبله بعد الاجتهاد عازت ولا ياثم ولو اخطا في الفتوى ما اجتهد لا ياثم
 ويستحق اجرا واحداً وفي الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اسباب فله اجرا
 واذا حكم فاجتهد ثم اخطا فله اجرا واحداً ووجه انتقاء الالام ان العصمة عن
 الخطا ليس في اختيار العبد فلو ادى الخطا في الاجتهاد الى الالام لا يميل احد
 الى الاجتهاد وفسد باب الاجتهاد وفيه حرج عظيم وفي التسميات وهو عدم
 عدم الاستعداد للشي في وقت حاجته اى حاجته استتمه فمثل هذا النسيان

عند الحكم بالسهر والفرق بين النسيان والسهر من حيث الالفة بغيره
 ذكر ابن دقيق العيد وجزم كثير بالتجاهل لان اللغة لا تفرق بينهما وان
 فرقا بينهما بان السهر زوال الصورة عن المذاكرة مع بقائها في الحافظة
 والنسيان زوالها عنها معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد
 فيل النسيان عدم ذكر ما كان مذكورا والسهر غفلة عما كان مذكورا ولم يكن
 مذكورا فالنسيان اخفى منه مطلقا وقال الشيخ سراج الدين المهندي
 شارح الهدى والسحق ان النسيان من الوجدانيات التي لا يفتقر الى الغرض
 بحسب المعنى فان كل عاقل يعلم النسيان كما يعلم الجوع والعطش ووجه
 انتفاء الاثم ان الانسان مضطر في النسيان فلو ادى النسيان الى الاثم كان
 له حرجا وانتفاء الاثم هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم وضع العين
 امتي الخطاء والنسيان ما استكرهوا عليه واه ابن حبان والحاكم وقال
 صحيح على شرطها ولم يخرجاه وسقط اكل الصائم في حال صومه ناسيا
 اذ ليست في الصوم هيئة مذكرة للصوم والطبع داع الى الاكل لطول مدة
 الصوم والحكم الذي يسمى بسقط عند كون النسيان لما هو فيه مع الداعي الى
 فعل يناسبه بدون ذكر ما هو فيه وفقا للمخرج فلا يفسد به الصوم الا ينم
 منه الاثم ويخفف في السفر لانه منظمة المشقة فلو شذ فيه لكان حرجا
 فشرعت الرباعية من المكتوبات دكتين ابتداء كما في الصحيحين
 عن عائشة رضي الله عنها قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فافترقت
 صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وشرع مصلح الخف للمسافر في السفر

الى ثلاثة ايام ولياليها كما في صحيح مسلم من حديث شرح بن ياقان قال سألت
 عائشة رضي الله عنها عن المسح على الخفين فقالت آيت علقا فانه كان يسافر مع رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فاتيته فسالته فقال جعل للمقيم يوما وليلة والمسافر
 ثلثة ايام ولياليها ولو لم يكن مشروعا للمسافر الى ثلثة ايام بل كان مشروعا
 له كما للمقيم الى يوم وليلة لكان حرجا و ثبت الرخصة اية رخصة
 السفر من قصر الرباعية وقصر رمضان وغيرهما للمسافر بالشرع في السفر
 قبل حقيقته اى تحقق السفر وتحقق السفر بعد مضى مدة السفر وهي ثلثة
 ايام ونفا للخرج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 واصحابه فانه عليه السلام كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى
 السفر كما في الصحيحين عن انس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اربعاء والعصرين في الخليفة ركعتين وروى ابن ابي شيبة في مصنفه ان عليا
 خرج من البصرة فوصل الظهر اربعاء ثم قال اتا لوما ونا هذا الحين لصلينا
 ركعتين وروى عبد الرزاق في مصنفه عن نافع عن ابن عمر انه كان يقصر
 الصلوة حين يخرج من شعب المدينة وان كان القياس ان لا تثبت
 الرخصة الا بعد تحقق السفر لان العلة ثم بعد تحقق السفر الحكم لا يثبت
 قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة ولو اقامه المسافر اى لو
 الاقامة قبل المدة اى مدة السفر وهو ثلثة ايام صح كونه مقيما ولو لم
 عليه احكام الاقامة حتى صلى صلوة المقيم في السفر ولو كانت الاقامة
 ريثها في المفازة التي لا بنيان فيها مع ان المفازة ليست محل الاقامة

كانه اى كونه مقيما وقع للسفر قبل تحققه فتسقط الاقامة المألو ووقع اليه
 دفع لها اى للرخصة النابتة بالسفر وفي كشف البرزوى لان السفر اقام
 عليه بالسير ثلثة ايام كان نيته الاقامة نقصا للعارض وهو السفر لا ابتداء
 عليه وصار كان السفر لم يكن وكان لم يزل مقيما كما كان مقيما فلم يشترط محل
 الاقامة وبعد هذا اى بعد مدة السفر يعنى بعد ثلثة ايام كما يصح كونه مقيما
 الا في اى فى محل يصح كونه مقيما فيه من مصر او قرية فلا تصح في المفارقة
 كانه اى كونه مقيما دفع للسفر بعد تحققه اى تحقق السفر وكانت نيته
 الاقامة ابتداء اى ايجاب فلا تصح في غير محله لاستحالة ايجاب الشئ في غير محله
 والمفارقة ليست بمحل ثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نيته الاقامة فيها
 كذا في التقرير وفي كشف البرزوى واذا سار ثلاثا ثم نوى الاقامة في
 غير موضع اقامة لا تصح لان هذا اى نيته الاقامة على تأويل القصد ايجاب
 اى اثبات اقامة ابتداء لا لافض السفر لانه قد تم فلم يصح في غير محله اى لم يصح
 الايجاب وهو الاقامة في غير محله وهو المفارقة سنة مسئلة
 العبد المثل للتصرف في المال وملاك المية اى اهل لما لكتبة
 اليد الذي هو الحكم الاصل للتصرف وملاك العين والرقبة شرع للتصرف
 اليد ولقطع طمع الاغيار من العين او المالك هو المطلق للتصرف لما
 والسماخية للغير عن التصرف في مملوكة بدون اذنه وهذا احدنا
 اى كون العبد اهل للتصرف وما لكتبة اليد من ههنا خلافا للشافعي
 فنهده هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولما لكتبة اليد وكتبة ليعتقيد للتصرف

كونه مقيما وقع للسفر قبل تحققه فتسقط الاقامة المألو ووقع اليه
 دفع لها اى للرخصة النابتة بالسفر وفي كشف البرزوى لان السفر اقام
 عليه بالسير ثلثة ايام كان نيته الاقامة نقصا للعارض وهو السفر لا ابتداء
 عليه وصار كان السفر لم يكن وكان لم يزل مقيما كما كان مقيما فلم يشترط محل
 الاقامة وبعد هذا اى بعد مدة السفر يعنى بعد ثلثة ايام كما يصح كونه مقيما
 الا في اى فى محل يصح كونه مقيما فيه من مصر او قرية فلا تصح في المفارقة
 كانه اى كونه مقيما دفع للسفر بعد تحققه اى تحقق السفر وكانت نيته
 الاقامة ابتداء اى ايجاب فلا تصح في غير محله لاستحالة ايجاب الشئ في غير محله
 والمفارقة ليست بمحل ثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نيته الاقامة فيها
 كذا في التقرير وفي كشف البرزوى واذا سار ثلاثا ثم نوى الاقامة في
 غير موضع اقامة لا تصح لان هذا اى نيته الاقامة على تأويل القصد ايجاب
 اى اثبات اقامة ابتداء لا لافض السفر لانه قد تم فلم يصح في غير محله اى لم يصح
 الايجاب وهو الاقامة في غير محله وهو المفارقة سنة مسئلة
 العبد المثل للتصرف في المال وملاك المية اى اهل لما لكتبة
 اليد الذي هو الحكم الاصل للتصرف وملاك العين والرقبة شرع للتصرف
 اليد ولقطع طمع الاغيار من العين او المالك هو المطلق للتصرف لما
 والسماخية للغير عن التصرف في مملوكة بدون اذنه وهذا احدنا
 اى كون العبد اهل للتصرف وما لكتبة اليد من ههنا خلافا للشافعي
 فنهده هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولما لكتبة اليد وكتبة ليعتقيد للتصرف

و**البعد** بالاذن عن المولى فهو تصرف عن المولى بطريق النيابة كالوكيل تتصرف
 للموكل ويده في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع والوكيل لنا الرضا
 اى ايلية التصرف وايية ملك البعد انما يكون بالاهلية للتكلم اى كون
 الانسان اهلا لان يتكلم لان التصرف كلام معتبر جعل سببا لحكم كالقول لا يتجوز
 والقبول والاقارير واعتبار الكلام بعدد وره عن الابل والذمة اى
 كون الانسان اهلا لذمة وهى كون الانسان صالحا لان يحتاج طب بالاحكام
 والاولى اى ايلية التكلم بالعقل فان العقل اذا كان سالما عن الافة يكون
 صاحبه صالحا لان يتكلم بشئ ولفعيل بمقتضاه ولفعل يدب الاسباب على نفسه و
 على الغير وبهوى العقل لا يختل بالرق ولذا اى لعدم احتمال العمل
 بالرق كانت واية اى رواية العبد ملزمة العمل للخلق وقيل
 اخباراته في الديانات نحو الهدايا وطهارة المار ونجاستها وشهادته في هلال
 رمضان فلو كان في سقته احتمال كيف تكون روايته ملزمة العمل للخلق
 وكيف تقبل اخباراته في الديانات وشهادته في هلال رمضان والثانية
 اى ايلية الذمة بايلية الاسباب عليه اى على العبد والاستيجاب له اى للعبد
 وللتحققهما اى لتحقيق ايلية الاسباب وايلية الاستيجاب للعبد فوطب
 العبد بحقوقه تعالى كالعمولة والصوم وغيرها ويصح اقراره اى اقرار
 العبد بالحدود والقصاص يعنى اذا اقر العبد بشئ يوجب الحد يصح اقراره
 ويجزى الحد عليه واذا اقر بالقتل الموجب للعصاص يصح اقراره ويقتصر
 منه ويصح اقرار العبد بالدين حتى لو اخذ به بعد العتق ولم يصح ان يثبت

٣٢٤

خلاص الحاشية
 على من لم يسمع
 من خلقه من اهل
 الدنيا والآخرة
 من خلقه من اهل
 الدنيا والآخرة

المولى في ذمة العبد بان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمة العبد كما لا يصح
المصرف في ذمة الاجنبي بان يشتري ما حد شيئا على ان الثمن في ذمة الاجنبي
لان الذمة مملوكة للعبد للمولى ولو كانت الذمة مملوكة للمولى لصح تصرف
المولى في ذمة العبد ولا يملك المولى ان يبتز ومن المودع مالا او دعه لعبد
عنده ما ذونا كان العبد او محجورا كذا في عاتمه ^{شروح} الحجامح الصغير وصحة
اقرار المولى على العبد بدين للملك مائة العبد للملك ذمة العبد بدليل انه
يصح اقراره بقر مائة الرقبة ولو كانت صحته باعتبار الملك في الذمة ^{مستقنة} وبها
لكان ينبغي ان يصح الاقرار بما زاد على المائة وان كثر كما لو اقر على نفسه فهو
كما اقرار الوارث على مورثه بالدين فانه يصح وان لم تكن ذمة المورث مملوكة
للوارث لان موجب اقراره استحقاق التركة من يده كذلك موجب اقرار المولى
استحقاق مائة الرقبة والكسب فيصح فاقرار المولى على عبده اقرار على نفسه ^{بما}
فلا يقال لا نسلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى بدليل انه لو اقر على عبده
بدين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه كما لا يصح على
الاجنبي لانا نقول صحة اقراره باعتبار ان مائة العبد مملوكة له لا باعتبار ان ذمة
العبد مملوكة له ولا يقال ان العبد لو اخذ بهذا الدين بعد العتق ولو لم يكن الذمة
واجبا في ذمة العبد باقرار المولى لما اخذ بعد العتق لانا نقول انما لو اخذ بهذا
الدين بعد العتق لان مائة قيمته صارت مشغولة بالدين وقد ائلفها المولى
بالاعتاق فيضمن ويضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتاق سلمت له وصارت
المائة المشغولة مبرورة اليه فيلزمه السعاية كالمراهن المحصر اذا عتق عبده

المهرمون يلزم العبد السعاية وان لم يكن عليه دين لانه عرفنا اليه بالية الرقبة ^{شبهة}
 بالمرهن كذلك ههنا كذا في كشف البردوس لما كان بردان العبد منع عن
 التصرف فلو كان اطلاقه لما منع عنه احباب عنه ليقوله وانما المحجور اى المنع
 للعباءة من التصرف مع قيام الابطية لحق المولى في رقبة العبد لان الدين
 اذا وجب في الذمة يتعلق بالية الرقبة والكسب استيفاء وبالية الرقبة
 والكسب يملك المولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه فاذا اذن في
 رضى يستوضحه كذا في التقرير وفي بعض الشروح اذ لو جاز التصرف
 من غير اذنه صارت الرقبة بالكلية في الدين اذا وجب في ذمته فلا يقدر
 المولى على الاستخراجه فيستتر المولى به لئلا يفتنه فاذا ذل امى فاذن المولى للعبد
 فالتحجيد الثابت بالرقى اى ازالته منع التصرف الثابت بالرقى عن العبد
 ورفع المانع عن التصرف حكما واشتات البهله في كسبه لا اثبات
 الاهلية اى ابلية التصرف وحاصله ان العبد لما كان في نفسه اطلاقا
 للتصرف وامتناع التصرف عنه لما منع وليس المانع الا حق المولى فاذا منع
 للمانع لا اثبات الابطية والشافعية قالوا في الاستدلال على ان العبد
 باهل التصرف وبالكيفية اليدانية لو كان العبد احلا للتصرف في المال
 لكان احلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له
 اى للملك والنسب يملك بالبيع والشراء والهبة وغيره من التصرفات ^{مستلزم}
 عنه اى من الملك اذ الملك يبيع التصرف ولذا لا يباح التصرف من ملك
 الغير والتصرف شرع الحكم وهو الملك لانه لا ينفصل عنه فاذا لم يكن العبد

اهل الملك الذي هو المقصود من التصرف لم يكن اهل التصرف فلما جازاه اذا
 كان اهل التصرف كان اهل الملك وقيل في وجه الممازجة ان كون التصرف
 سببا للملك وسببا عنه مستلزم لوجود الملك عند وجود التصرف اذ
 وجود الشيء يستلزم وجود سببه وسببه والا لا وجود له ابلية العبد للملك
 باطل اجبا عا فان الكل متفقون على ان العبد لا ملك له في المال
 اصلا وكل ما في يده فهو ملك سيده فكذا المستلزم ثبت ان العبد ليس
 باهل التصرف واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا للملك اي لا يملك
 اليد والكنية لان اليد اي ملكه وهو عبارة عن كون الانسان قابضا
 على شيء بحيث يصح فيه التصرف انما يستند بمالك الرقبة والتصرف
 وقد انتفى وقد عدم الامران اعني ملك الرقبة والتصرف في حق العبد
 اذا ثبت انه ليس باهل التصرف بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى
 بطريق النيابة كتصرف الوكيل وتوصيه ان التصرف تملك فانه
 اذا اشترى شيئا كان تملكه لذلك الشيء والمالك يثبت للمولى بلا خلاف
 التملك يقع له واذا باع بما اشترى فقد باع ملك المولى فكان التملك ايضا
 للمولى ولا يخفى لقول من قال التصرف يقع له والحكم يثبت للمولى لانا
 لا نعقل من قول القائل ان العقد يقع له سوى وقوع الحكم له لان العقد
 كلام موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام لا يطلق عليه اسم التصرف واذا
 اخذ اسم التصرف من بابية الحكم كان قول القائل وقع التصرف له اشارة
 الى الحكم لا محالة كذا في كشف البرزوي قلنا في جواب استدلال المشافعية

قوله التحلف
لما لم يأت
ان المالك قد
يكون له ان
المالك قد
وجوده فلا
منه

بسم الله

قوله التحلف
الاسباب
اي لان المالك
التصرف لا يستلزم
الاسباب
لما لم يأت

بان سببية التصرف للمالك لا توجب ان تكون ابلية التصرف مقتضية
المالك هذا لا يقتضاه موجود في العبد والمختلف اى تخلف ابلية المالك عن
ابلية التصرف في العبد كما دفع منع عن ابلية المالك في العبد وهو كون
برقية العبد مملوكة للمالك لا لغيره المقتضى اى ليس تخلف ابلية المالك
عن ابلية التصرف لعدم مقتضى مقتضى ابلية المالك وهو ابلية التصرف
فالملازمة بين اجزاء الشرطية اعني قوله لو كان ابلية للتصرف لكان ابلية
للمالك عند ارتفاق المالك سبلة واما عند وجود المانع فممنوقه واليها
لا سلم الملازمة بين كونه ابلية للتصرف وبين كونه ابلية للمالك بسبب كون
ابلية التصرف مسببة عن ابلية المالك وكون ابلية المالك سببا لابلية التصرف
كما ان المالك سبب للتصرف اذ لا تستقيم الملازمة الا اذا لم يكن لابلية التصرف
سبب غير ابلية المالك ويجوز له تعدد الاسباب لعلية التصرف وذكره
المالك ابا دى قوله قلنا التحلف جواب لقوله لان التصرف سبب له
وقوله ويجوز له تعدد الاسباب جواب عن قوله وسبب عنه ووافقه شرح
اخرين لكن يلحظ من حاشية المصنف ان المقصود من قوله ويجوز له
الاسباب لابلية التصرف لست منع الملازمة بين طرفي قول الشافعية
واذا لم تكن ابلية للتصرف لم يكن ابلية للمالك المثبتة بقوله لان اليد اذا استغلت
بملك الرقبة والتصرف بان لا سلم ان ملك اليد لا يستفاد الا بملك الرقبة
والتصرف كجواز تعدد الاسباب للمالك اليد لكن لا يصح هذا الا اذا قدر
المصنف اعني لهذا المالك قبل التصرف في قوله لابلية التصرف لست

وفي التقرير والتقرير وكون ملك التصرف لا يستفاد الا من ملك الرقبة ممنوع
نعم هو اي ملك الرقبة وسيله اليه اي الى ملك التصرف كما تقدم ولا يلزم
من عدم ملكها اي الرقبة عدم المقصود لجواز تقدير الاسباب لملك التصرف
انتهى ما في التقرير وذكر التفتا زاني في التلويح وحاصل الجواب ان المقصود
الاصل من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيله اليه
وعدم اهليته للوسيله لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن
الى المقصود طريق الا بملك الوسيله وهو ممنوع انتهى **فهرج المسئلة**
وثمة قولنا باهلية العبد للتصرف وبالكيفية اليد خلافا للشافعي لو اذن
له اي للعبد المولى في نوع من التجارة كان له اي للعبد التصرف
مطلقا اي في انواع التجارة كلها عند علمنا ثلثة لوجود فك الحرج المانع
من التصرف باهليته فلعني التقييد اعني لما اذن المولى عبده للتجارة يفوت جهة
في الحزمه وفي برائه رقبته عن الدين حتى يحبس امار الدين على العبد المولى
المديون اذ الاذن عندنا فك الحرج لا اشبات للاهلية واهلية التصرف قد كان
في العبد من نفسه وانما يتصرف باهليته فاذن المولى في نوع من التجارة
رفع للمانع وهو حق المولى المذكور واذا ارتفع المانع عن التصرف جاز له
التصرف في كل نوع من التجارة باهليته وتقييد المولى بنوع واحد لغو لا
له وقال زفر والشافعي لا يجوز للعبد التصرف مطلقا بسبب اذن المولى له
في نوع بل يخفى الاذن بنوع اذن المولى للعبد فيه ولا يثبت له عموم
التصرف الا بالتفصيل لان تصرفه لما كان بطريق النية عنه كان كوكيل

الح
فذلك كان له اذ كان
على ثلثة لوجود
فك الحرج المانع من
التصرف باهليته
التقييد فلعني
زفر والشافعي
اذن في لان تصرفه
اسم
لما كان بطريق النية
عندها كوكيل صار
مقتصر على ما اذن فيه
وفيه ما في ١٣
منه لرحمة الله
لغاس

صار مقصودا على ما اذن فيه لان النيابة لا يتحقق بدون اذن الاصيل
 فتثبت يد الامير العبد الماذون على كسبه اى على ما حصل من
 كسب العبد عند علمنا الثلثة لانه يتصرف لنفسه بطريق الاصله عنده
 كما ان كاتب فانه يملك بكاسبه والفرق بين الماذون والمكاتب ان المولى
 انما يملك حجرة اى حجر العبد الماذون دون حجر العبد المكاتب
 بعد الكتابة لان ذلك حجرة اى حجر العبد الماذون عن التصرف بالادب
 بلا تشويع فلا يكون لازما فيكون ذلك حجره كالهبة ليصح الرجوع
 عن ذلك حجر كما ليصح الرجوع عن الهبة انما لا يصح الرجوع من الهبة لبعض
 الصور كحقيقة المعاوضة او شبهتها كما فى الزوجية والفرقة او عدم المحل
 كما فى الهلاك او انتفاء المتعاقدين كما فى موت احدى اياه او اختلاط الموصوف
 بغيره كما فى الزاوية بخلاف الكتابة فانها بعض فكتون لانية فهو اى
 الكتابة وتذكير التمييز لكون الكتابة مصدرا ويجوز فى المصدر التذكير التام
 كالبيع اى ليصح الرجوع عن الكتابة فتم كما لا يصح الرجوع عن البيع واقالة
 بدون الرضا ثم اعلم ان لما شأنا فى ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما
 ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع
 هذا سائر لنفسه لان على الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره
 كان واقعا له كما ان كاتب لما كان كسبه للسيد من وجه لم يجعل ثابتا عن المولى
 بل هو على نفسه فكذا هنا والثانى ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما
 للتصرف لانه يتعد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لم يبق ابدا للملك

تعتبر الايقاع له في مستحقه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق المخالفة عن العبد لان
المولى اقرب الناس الى العبد ليعتد ملك في الرتبة ولهذا قال ابو حنيفة
رحمة الله بين العبد المستغرق له ما يمنع ملك المولى في كسبه لان المولى
انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فثبت ان المولى
ملك كسابه بسبب ملكه في رقبته لا بالتصرف العبد كذا في كشف البرذوى و
في الاسلام في اصوله وصدر الشرعية في التبيين والتوضيح وابن الهيثم
التحريم بطريق الثاني **مسألة الموت** فقبل بوضفقه وجود
خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت
برؤال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجود
رؤال الحيوة وبذا عند اهل السنة كما في كشف البرذوى وفي التقرير غنى
الى اهل السنة وقيل هو عدم الحيوة عما من شأنه الحيوة ومعنى الخلق في
الآية التقدير ثم هو ليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع علق
الروح بالبدن ومفارقة وتبدل حال وانتقال من دار الى دار وهوها
الاساس التكليف ومناف لا بلية احكام الدين مما فيه تكليف ووجوب
الموت مسقطا للتكليف في الدنيا ان الغرض من التكليف بالنبذة الى الكلف
هو اثبات المكلف به عن اختيار وبالمرور تحقق العجز اللازم الذي لا يرجي
برؤاله ولا عجز فوقه العجز به عجزا لص ليست فيه جهة القدرة بوجه والعجز
يثبت في الاختيار فئات الغرض ولغات الغرض وهو الاثبات عن اختيار
فتبين ان الزكوة يسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب لوارثها من الزكوة

سلك
شك الموت بادم
آلة الموت عدم
احيوة عالمات
بها وجبه واديا
كسب شي وانما
تعلق بختان
لاز عدم
علم علم
نعم لرم

٢١
 خلافا للشافعي رحمه الله تعالى بناء على ان الفعل هو المقصود في حقوق العباد
 عندنا وقفات وعند المال هو المقصود وكون الفعل خفي لو ظفر النقيب
 الزكوة كان له ان ياتى بمقدار الزكوة وسقطت الزكوة عنه كما في دين العباد
 وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة ومثل حكم الزكوة حكم سائر
 العبادات كالصلوة والصوم والحج وغيرها في السقوط ويبقى عليه الاثم بسبب
 نقصه وفي فعله حال حيوته فان الاثم من احكام الآخرة والميت لا يحيا
 في احكام الآخرة واما شرع على الميت اما لمحتاجه نفسه او لمحتاجه غيره كقسم
 الثلث في اعنى ما شرع على الميت لمحتاجه غيره واما ان يكون حقا متعلقا بعين
 او لا يكون حقا متعلقا بعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يقع عليه ذمة
 الميت اكله ما كان متعلقا بعين ولا يكون ذميا فانه يقع به بقا ترك
 العين كالمودع والعضوب فانها متعلقان بعين الشيء المودع
 والمعضوب فلمودع والمعضوب منه ان يأخذ الوديعة والشيء المعضوب
 من ورثة المودع والناصب كما يأخذانها منها في حال حيوتها اذ المقصود
 في حقوق العباد هو المال لا الفعل والفعل تتبع حواجهم بالاموال واذ كان
 كذلك بقي حق العبد في العين بعد فترت من كانت العين في يده لم يحصل
 المقصود وان فات الفعل منه ما كان متعلقا بالذمة فلا يسجل من ان
 وجوبه لطريق الصدقة كالنفقة او لم يكن وجوبه لطريق الصدقة كما لا يكون الزكاة
 بالمعاوضة فما كان وجوبه لطريق الصدقة حكمه السقوط الا ان يوصى به فيسقط
 من الثلث ما كان لا بطريق الصدقة لم يبق بمجرد الذمة لصعف الذمة بالموت

٣٣

الفرق ضعفها بالرق فان الرق يرحى زواله بالاعتاق غالباً لانه منذ
 الموت لا يرحى زواله عادة وان احتمل ذلك بطريق الكرامة والمعجزة كما
 كان في زمان عيسى وعزير عليها السلام بطريق المعجزة فلم يحتمل في الجسد
 الدين بدون التضام بالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا تختمه ذمة الميت
 ما بطريق الاول بل انما يبقى اذا قويت ذمته بال تركه وهو المراد من قوله او
 بمال تركه او كفيل به قبل الموت لان المال محل الاستيفاء الذي
 هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوى ذمة الميت لان الكفالة
 ضم ذمة في المطالبة كالدين فالدائن ياخذ المدين من مال تركه
 او يطالب الكفيل بها والوصايا فالوصى له ياخذ الوصية من ثلث مال
 تركه والتجهيز فيمن للميت من مال تركه ولكن التجهيز يقدر على الدين
 والوصايا بالاجماع واذا كان لقرار هذا القسم مشروطاً بالتضام بال
 او كفيل قبل الموت الى الذمة فلا تقع الكفالة بما عليها على الميت
 من الدين بعد الموت اذا مات مفلساً بدون الكفيل قبل الموت عنه
 لا يحسن يفقه لانها امي الكفالة عبارة عن ضم الذمة امي ذمة الكفيل
 الى الذمة امي ذمة الاصيل في المطالبة بما على الاصيل كما هو الاصح على
 ما في الهداية لاني اصل الدين كما قيل وغرى الى الشافعي بدليل لقرار الدين
 بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها ولا مطالبة بهنبا لاستحالة مطالبة
 الميت الذي هو الاصيل بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ الم يتي مال
 يوم الوارث او الوصى بالاولاد منه ولا كفيل ليطالب به كذا في كشف النزك

فلا ضم في المطالبة فلا كفالة وعند يهما أي عند أبي يوسف ومحمد بن
 قسح الكفالة من الميت وإن لم يخلف بالادراك كذا وفيه أي من ذم سبب ما يجبه
 قالت الاثمة المثلة يعني ما كانوا الشافعي وأحمد بل عزاه ابن قدامة
 إلى أكثر أهل العلم كذا ذكر ابن أمير الحاج في التقرير جلد ١٢١٢ جابر كان
 صلى الله عليه وسلم لما يصلي على رجل مات وعليه دين فأتى بميت فقال
 عليه دين قالوا نعم تيارن قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة الأنصاري
 هما علي يا رسول الله فصل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
 رواه أبو داود والنسائي لأن الدين واجب عليه بعد موته وإن الموت
 لم يشرع مبطلاً للمحقق الواجبة عليه ولا ميراثاً عنها فلا يبطل للدين الوارث
 على الميت ولا يبرء الميت عنه الا ترى لو أنكفيت كفيلاً به ثم كفل
 به انسان بعد موته صح ولو كان موته مفلساً يوجب سقوط الدين عنه
 لما صحت الكفالة بعد الموت وإن كان به كفيلاً لان برارة الاصيل تجوز
 برارة الكفيل والاثري ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه
 لو خرب في الطريق قتل في مال او انسان بعد موته يجب الضمان
 عليه فلان يبقى عليه الدين الواجب في حياته اولى فثبت ان الدين باق
 في الذمة بعد الموت وهو واجب التسليم والبقار موصوف بأنه مطالب
 حقاً للمدعي كذا في كشف البرذوي ولذا أي لعدم كون الموت مبرراً
 بطلب الميت به أي بما عليه من الدين في الاخذة اجساماً
 لعدم كون الموت مبرراً ليعجز التبرع بالاداء يعني لو تبرع احد عن الميت

قوله كذا في جابر
 أي عن أبي جابر
 رسول الله صلى
 الله عليه وسلم
 مات وعليه دين
 فأتى بميت فقال
 عليه دين قالوا
 نعم تيارن قال
 صلوا على صاحبكم
 فقال أبو قتادة
 الأنصاري يا
 رسول الله فصل
 عليه
 رواه أبو داود
 والنسائي
 لأن الدين
 واجب عليه
 بعد موته
 وإن الموت
 لم يشرع
 مبطلاً
 للمحقق
 الواجبة
 عليه
 ولا ميراثاً
 عنها
 فلا يبطل
 للدين
 الوارث
 على الميت
 ولا يبرء
 الميت
 عنه
 الا ترى
 لو أنكفيت
 كفيلاً
 به
 ثم كفل
 به انسان
 بعد موته
 صح
 ولو كان
 موته
 مفلساً
 يوجب
 سقوط
 الدين
 عنه
 لما صحت
 الكفالة
 بعد الموت
 وإن كان
 به كفيلاً
 لان
 برارة
 الاصيل
 تجوز
 برارة
 الكفيل
 والاثري
 ان الميت
 اهل لوجوب
 الدين
 عليه
 ابتداء
 فانه
 لو خرب
 في الطريق
 قتل في مال
 او انسان
 بعد موته
 يجب
 الضمان
 عليه
 فلان
 يبقى
 عليه
 الدين
 الواجب
 في حياته
 اولى
 فثبت
 ان الدين
 باق
 في الذمة
 بعد الموت
 وهو
 واجب
 التسليم
 والبقار
 موصوف
 بأنه
 مطالب
 حقاً
 للمدعي
 كذا في
 كشف
 البرذوي
 ولذا
 أي
 لعدم
 كون
 الموت
 مبرراً
 بطلب
 الميت
 به
 أي
 بما
 عليه
 من
 الدين
 في
 الاخذة
 اجساماً
 لعدم
 كون
 الموت
 مبرراً
 ليعجز
 التبرع
 بالاداء
 يعني
 لو
 تبرع
 احد
 عن
 الميت

نأواه الذين حل اخذوا للدين ولو بروت وفته الميت من الدين بالموت
 لم يحل اخذ الدين للدين والجواب مما استمدن به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
 انه اى قول ابى قتادة بها على في حديث جابر لم يحتل العدة اى الوعد
 بوفاة الديارين ويحتمل ان يكون اقتدارا بكفالة سابقة كانت
 في وقت حيوة ذلك الميت قال عبد العزيز بن جاري في كشف البردوس
 واستدلوا بهم بالسجدة ليس يصحح اذ ليس في الحديث انه لم يكن هناك ما
 ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ايضا ان هذا
 كفالة صحيحة مستدرة على وجه يتبين عليه احكام الكفالة من توجب المطالبة للملا
 والحبس والجر على القضاة بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهي اقرب الوجوه
 لان الكفالة لا تصح للغير عند الاكثر ولا يصح للجهول بلا خلاف وكان النبي
 صلى الله عليه وسلم كان لا يصح له فم يتبين له وجه القضاة وبالعدة يتبين له
 الوجه بناء على ظاهر الحال في الوفاة لرسول الله صلى الله عليه وسلم
 كما يتبين بالمال لان الظاهر هو ان القضاة قبل الهلاك كذا في الاستدلال
 للقاضي ابى زيد وقال ابن الهمام في التحرير والسجود عنه باحتالة العدة
 وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للجهول انتهى وذكر ابن الحاج في التقرير
 الظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا والا لذكر قلنت وهو مشكل باى لفظ
 جابر للخام وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا
 بها عليك وفى مالك والميت منها برى فقال نعم فمصلحة عليه وعلى غيره
 فيحتمل على ان ابا قتادة علم صاحب الدين ان يبرى كفلها واجاب بمسئول

قال ابن جابر ومحمد
 اذا يصح الكفالة
 لا في لفظ عن جابر
 وقال صحيح الاسناد
 رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عليك وفى مالك والميت منها برى
 فقال نعم فمصلحة عليه
 وقال غيره
 العدة بناء على كفايته
 لعدم براءة الكفالة
 عنه في الكفالة فاقول
 نعم
 نعم الله

وغيره بان بها على محتمل كلا من التثنية والكفالة والاقرار بكفالة سابقة على
 سيور ونسي واقعه حال لا عموم لها فكما يستدل به في خصوص محل النزاع
 قلت ويشكله ما في لفظ جابر لاحد باسناد حسن فتحملها ابو قتادة فاقينا
 فقول الله تبارك وتعالى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفيتكم
 الغريم وببري منها الميت قال نعم فضله عليه وما في صحيح البخاري عن سلمة
 بن الاكوع من حديثه قال ثم اتى بثلثة اسي جنات فثلاثة فقال بل عليه
 دين قالوا ثلثة وتاير قال بل ترك شيئا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم
 قال ابو قتادة صلى الله عليه وسلم يا رسول الله وعلى دينه فضله عليه والبيان في
 كونه عدة واقرار بكفالة سابقة ما في رواية في صحيح ابن حبان فقتل
 ابو قتادة انا افضل به قال بالوفاء فضله عليه صلى الله عليه وسلم وكان
 عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما ثم هذا السكندر يقيس على ان يكون
 فانه لا يشترط قبول المكفول له في المجلس ومن ثمه افتى به بعض الشيوخ
 وكل قوله فيه طمأنينة اشارة الى ما ذكره ابن امير الحاج من الاكل
 او رد المصنف في الحاشية على ما شكل بلفظ جابر للحاكم بان ظاهره كما
 ينافي العدة ينافي الكفالة لعدم برائة المكفول عنه في الكفالة وهو وارث
 على ما شكل بلفظ جابر لاحد واما لفظ سلمة بن الاكوع على دينه فلا فهمه
 رافعا لاحتمال الاقرار بذكر المصنف في الحاشية وفي كونه اسي كونه لفظ
 رواية ابن حبان انا افضل به منافيا للوعده كما في التقرير لفظ الجواز المباعدة
 في وفاء الوعد كما هو المتعارف والمطالبة بالاخروية اسي لانه الدائن

قوله في ثلثة اسي
 اشارة الى ان
 له عدة مما بين
 قال ابو قتادة
 انا افضل به قال
 بالوفاء فضله
 عليه وسلم وكان
 عليه ثمانية عشر
 درهما او سبعة
 عشر درهما
 ثم هذا السكندر
 يقيس على ان يكون
 فانه لا يشترط
 قبول المكفول له
 في المجلس ومن
 ثمه افتى به
 بعض الشيوخ
 وكل قوله فيه
 طمأنينة اشارة
 الى ما ذكره ابن
 امير الحاج من
 الاكل او رد
 المصنف في
 الحاشية على
 ما شكل بلفظ
 جابر للحاكم
 بان ظاهره
 كما ينافي
 العدة ينافي
 الكفالة لعدم
 برائة المكفول
 عنه في الكفالة
 وهو وارث على
 ما شكل بلفظ
 جابر لاحد
 واما لفظ سلمة
 بن الاكوع على
 دينه فلا فهمه
 رافعا لاحتمال
 الاقرار بذكر
 المصنف في
 الحاشية وفي
 كونه اسي كونه
 لفظ رواية
 ابن حبان انا
 افضل به منافيا
 للوعده كما في
 التقرير لفظ
 الجواز المباعدة
 في وفاء الوعد
 كما هو المتعارف
 والمطالبة بال
 اخروية اسي لانه
 الدائن

من المدعيون في الآخرة باعتبار انهم اسي اسم المدعيون من جهة اليه
كما تقتضيه هذه المطالبة الى بقاء الذممة فخطا عن قوتها واذ انظر
فالذمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء بدليل ان التصويب منه اذا سرق
المضروب من الغاصب لا يبقى في ذمة الغاصب شيء مع ان المطالبة
الآخروية باعتبار الاسم من الغاصب متحققة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة
الآخروية على بقاء الدين المستلزم لبقاء الذمة وصحة التبريح اذا
اوى المشرع لبقاء الدين من جهة من له الدين وهو الدائن
للبقاء الدين في ذمة من عليه الدين وهو المديون فان الدين ساقط
في حقه والكان باقيا في حق صاحب الدين لان صاحب الدين لم يخرج
من ان يكون مستحقا بموت الآخر فان السقوط اسي سقوط الدين
عن المديون بالموت لضرورات المصلحة وهو المديون
الحق لا الوصول حق الدائن فيقدر السقوط بقدر الضرورة فيقتصر
بقدر فوت المصلحة فيظلم السقوط في حق من عليه الدين وهو المديون
دون في حق من له الدين وهو الدائن فيبقى من جهة الدائن لان
جهة المديون لتصح الكفاية وادار المشرع تما في جانب صاحب الحق
دون المديون حتى لو كان في حال حيوته لم يصير المديون موديا بل
يبر كما لو ابرده رب الدين عنه هذا ما فهمناه من الاسرار للقاضي
ابي زيد وكشف البزومي وتلويح التفتازاني وتخدير ابن الهيثم تقريرا
امير الحاج وغيره من مصنفات العلماء الاعلام والله اعلم بحقيقة المرام

خاتمه الطبع

اعلم ان عبارة والقاضي ابا زيد صاحب الميزان انتهت التي قسمت
في الكتاب في السطر الخامس من الصفحة الخمسين مزيدة من مذهب الشيخ
فقد الناظر عليها وازالتهاه

فصل

اعلان

چون حضرت مولف حق تالیف این کتاب مهتم مطبع شعاعه طور کا پور فیہ
بنابین نکتات مطبع بذریعہ قانون بستم ۱۲۷۷ عیسوی اخل بھی جی رہی
سرکار شدہ است امید از ارباب مطابع آئندہ بغیر اجازت جنہم مطبع شعاعه
قصید مطبع آن لفسر نمایند و از دار و گیر سرکار محترم باشند فقط

۴۴